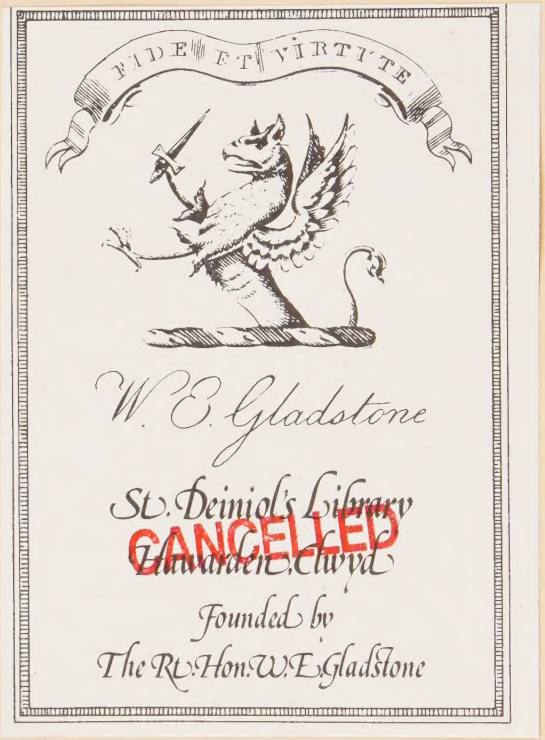
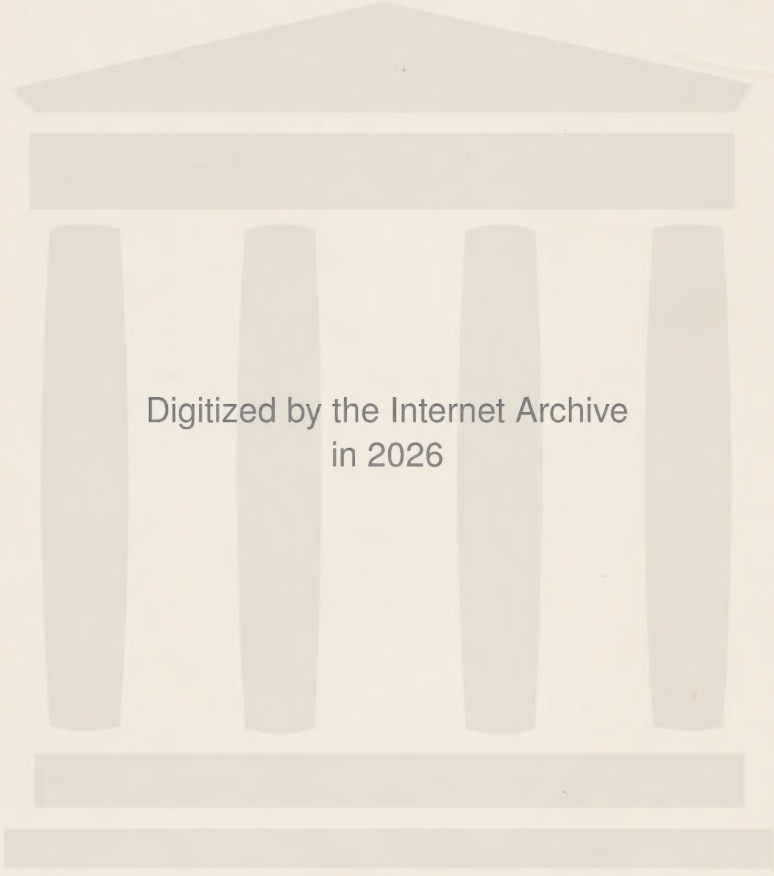

FIDE ET VIRTUTE
W. E. Gladstone
St. Deiniol's Library
Hawarden. Clwyd
CANCELLED
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

CANCELLED
GRUFFYDD'S LIBRARY,
HAWARDEN


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/origenesaviesono0001euge_a7s7

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

TRENTE-SEPTIÈME VOLUME

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME PREMIER

SA BIOGRAPHIE ET SES ÉCRITS

CANCELLED

OUVRAGES DE L'AUTEUR :

Clément d'Alexandrie, 2e édition, 1906.

Introduction à l'étude du Gnosticisme, 1903 (épuisé).

Étude sur les Origines des Églises de l'Age apostolique, 1909.

Gnostiques et Gnosticisme, 1913 (Nouvelle édition sous presse). Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Idéalisme et Réalisme *(Une application aux problèmes d'après guerre des idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote),* 1920.

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME PREMIER

SA BIOGRAPHIE ET SES ÉCRITS

PAR

EUGÈNE DE FAYE

PARIS
ÉDITIONS ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VI[e]

1923

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

AVANT-PROPOS

Ce volume est en réalité une simple introduction à l'étude de la pensée d'Origène. Nous y exposons, d'après les sources, ce que l'on sait de sa carrière et de son œuvre.

Retracer sa biographie de façon à mettre en lumière la formation de ses idées, la nature de son esprit, ses sentiments profonds et permanents, l'attitude qu'il a prise, sous l'influence de ces sentiments, en face de la philosophie, du gnosticisme et de la foi des simples chrétiens, c'est le sujet de nos premiers chapitres. Dans les chapitres suivants, nous caractérisons ses travaux exégétiques — Hexaples et Commentaires —, sa philosophie religieuse et chrétienne — le De Principiis et le Contra Celsum —, sa prédication — les Homélies —, sans omettre ses écrits de circonstance. Ce n'est pas encore la pensée même d'Origène que nous étudions, c'est avant tout la forme qu'il lui a donnée dans ses écrits.

Dans ce volume, comme dans le suivant que nous préparons, nous avons voulu replacer notre auteur dans le milieu qui l'a formé, dans le siècle où il a vécu, dans l'ambiance qui l'a enveloppé. Pour la plupart des gens, Origène est un très grand nom, lui-même reste mysté-

rieux. On a l'impression qu'il n'est guère accessible. Il est un peu auréolé de légende. Nous essayons de le ramener aux proportions de l'histoire. On peut être assuré qu'il n'y perd rien. Sa véritable originalité s'aperçoit mieux. Peut-être même pensera-t-on qu'il est bien regrettable que ce grand esprit n'ait pas été mieux compris au IVe et au VIe siècle. Sans aucun doute certaines de ses idées ouvraient à la pensée chrétienne des voies qui auraient été singulièrement heureuses.

INTRODUCTION

A la fin du IIe siècle, le christianisme était en pleine évolution. C'était sa crise de croissance. A ce moment-là apparaît Origène.

Ce qui nous intéresse en lui, ce n'est pas l'écrivain ; ce n'est pas le subtil et ingénieux exégète, ce n'est pas l'apologète du *Contra Celsum*, ni le sermonnaire de Césarée, c'est avant tout le penseur qui a été le principal organe de l'évolution des doctrines chrétiennes à cette époque. Faites abstraction d'Origène, et cette évolution ne se comprend plus. C'est pour cette raison qu'il mérite d'être étudié avec toute l'ampleur et toute la précision possibles. L'histoire de sa pensée, c'est l'histoire de la pensée chrétienne elle-même à une heure décisive de son développement.

Dès le début du IIIe siècle, le christianisme décidément prend son élan. De secte obscure, il devient la religion d'une partie considérable de la population [1]. Il est évident que l'accroissement de ses adhérents entraînera de grands changements ; il va être obligé de s'adapter à des circonstances nouvelles.

C'est tout d'abord dans son organisation même que se

1. Voir le tableau que M. Harnack en donne dans sa « *Mission u. Ausbreitung* ».

produit l'inévitable transformation. Le petit conventicule de l'âge apostolique, après s'être perpétué à travers tout le IIe siècle, fait place à une église ou société chrétienne. Celle-ci se donne un gouvernement. Peu à peu l'épiscopat monarchique dont l'Asie-Mineure a été le berceau s'installe dans les différents centres chrétiens [1]. A Alexandrie, c'est l'évêque Démétrius qui l'établit. Cinquante ou soixante ans plus tard, Cyprien de Carthage groupera les évêques de la province, les constituera en conseil dirigeant ou concile des églises de la région.

Lorsqu'au IVe siècle apparaîtront les conciles œcuméniques, les églises chrétiennes, du moins en Orient, auront un gouvernement oligarchique. Les évêques la représenteront, absorberont tous les pouvoirs, constitueront l'Église.

La transformation qui se fait en même temps dans le culte chrétien n'est pas moins frappante que celle de son organisation. A la fin du IIe siècle, le baptême et l'eucharistie sont devenus des rites sacramentels. L'idée que le geste rituel possède par lui-même une vertu magique s'attache définitivement aux deux cérémonies cultuelles primitives. Cette transformation qui apparaît d'abord chez les gnostiques, comme nous l'ont révélé les documents coptes, achève de s'accomplir dans les églises chrétiennes. Ce sont désormais des rites syncrétistes qui n'ont plus rien de commun, à part une vague ressemblance extérieure, avec le baptême et l'eucharistie des églises du IIe siècle. La *Didaché des XII apôtres* est l'irrécusable témoin de la condition première des deux grands sacrements chrétiens.

A les considérer par le dehors, les églises chrétiennes du IIIe siècle et plus encore celles du IVe siècle, ne rappel-

1. L'ouvrage capital sur ce point reste celui de Jean Réville, *Les origines de l'Épiscopat*, 1894.

lent que de très loin les conventicules primitifs. Ceux-ci ont subi une transformation telle qu'on ne les reconnaît plus. N'était le témoignage des plus anciens documents chrétiens, il serait impossible de deviner ce qu'ont été les églises des premières générations en ce qui concerne, soit leur organisation, soit leur culte. Chose inouïe, ces églises si profondément altérées avaient la prétention d'être restées immuables; elles se donnaient toutes des apôtres pour fondateurs ; elles se réclamaient d'une tradition qu'une succession ininterrompue d'évêques leur garantissait. Prétention qui témoigne d'une inconscience d'illusion qui ne doit pas trop nous étonner, puisque nous verrons Origène soutenir que sa théologie n'est qu'une interprétation de la tradition qui remonte aux apôtres.

L'un des signes et non des moindres du passage du christianisme d'un âge à un autre, c'est qu'il commence à produire des écrivains. Jusque-là les écrits chrétiens ne sont à aucun titre des œuvres littéraires. Que l'on mette à part, si l'on veut, les lettres de l'apôtre Paul, le IV^e^ évangile, l'épître aux Hébreux, qui sont des œuvres puissantes et originales, mais dont les auteurs ne sont pas des écrivains qui sachent composer un livre, qu'avons-nous ? Les épîtres dites catholiques, la lettre de Clément Romain, le Pasteur d'Hermas, l'épître de Barnabé, une apologie comme celle d'Aristide et quelques autres écrits de même espèce. Les auteurs de ces productions n'ont aucune culture littéraire ; leur langue est le grec populaire et courant; ils ne savent ni composer un livre, ni exprimer avec précision leurs idées. Dès 150 apparaissent les apologètes, Justin, Tatien, Athénagore. Ceux-là savent écrire; leur langue est sûre, leur style est correct [1]. L'apologie d'Athénagore dénote même un certain talent lit-

1. Overbeck est le premier qui ait signalé ce progrès capital. Voir A. Puech, *les Apologètes grecs*, 1912.

téraire. Puis surgissent des écrivains de plus grande envergure, Irénée, Hippolyte, Tertullien, Clément d'Alexandrie. Ceux-ci peuvent prétendre à un rang honorable parmi les écrivains de leur temps. Tertullien est même un écrivain de génie. Avec ces hommes, le christianisme cesse de balbutier, de s'exprimer en un langage embarrassé et informe. Il parle la langue des gens cultivés et peut s'adresser au siècle.

Or cette évolution, qui substitue aux informes productions du premier âge de véritables écrits a commencé plus tôt qu'on ne pense habituellement. On a trop l'habitude de considérer les gnostiques comme étrangers au christianisme. C'est une vue qui n'est qu'une survivance de la tradition. Le fait certain, c'est que jusqu'à la fin du IIe siècle la plupart des écoles gnostiques font encore partie de l'Église. La séparation ne se fait en réalité qu'au IIIe siècle. Le gnosticisme devient alors, comme le sera son successeur le manichéisme, une religion à part. Mais au IIe siècle, Basilide, Valentin, Marcion et leurs disciples ne sont encore que des chrétiens qui pensent autrement que Justin, Clément d'Alexandrie ou Tertullien. Frères ennemis sans doute, mais encore de la même famille. Or quelques-uns de ces gnostiques sont des hommes de génie. Plusieurs ont été des écrivains, probablement déjà remarquables. C'est ce que l'on peut affirmer de Valentin[1]. Son disciple Ptolémée nous a laissé la « Lettre à Flore » qui est, comme on l'a dit, le joyau de la littérature chrétienne de ce temps. Héracléon, autre disciple de Valentin, a composé un commentaire sur le IVe évangile qui, à en juger d'après les fragments qui en restent, ne le cédait pas en valeur littéraire à celui d'Origène sur le

1. C'est ce que nous avons essayé de montrer par l'étude des fragments de Valentin que Clément nous a conservés. Voir notre *Introduction à l'étude du gnosticisme*, p. 81-92.

même sujet. Les *Antithèses* de Marcion paraissent bien avoir été un ouvrage fortement pensé et composé.

Après un siècle d'existence, la secte chrétienne s'est si bien développée qu'elle commence à prendre figure de personne adulte, et que sa voix ne peut plus être étouffée et ignorée.

L'évolution du christianisme dans les dernières années du IIe siècle devient plus évidente encore lorsqu'on se rend compte du changement qui s'annonce alors dans ses idées et ses doctrines. Au commencement du siècle, le christianisme ne possède pas encore un corps de doctrines. Ses idées sont fort nuageuses, diverses et contradictoires. Ce sont des embryons de pensée. Les chrétiens ont des croyances bien arrêtées, mais ces croyances ne sont pas encore cristallisées en formules claires et précises. Ainsi ils sont tous monothéistes. Ils déclarent que le plus grand bienfait que leur a procuré la foi au Christ, c'est de savoir enfin qu'il n'y a qu'un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre. Les autres divinités sont des démons. Mais chacun conçoit la providence de ce Dieu à sa façon. L'un s'inspire de l'Ancien Testament et voit en Dieu un maître souverain; un autre le conçoit comme un juge; un troisième semble l'identifier avec l'abstraction que les platoniciens décoraient du nom de Dieu [1]. Ne leur demandez pas à ces chrétiens des précisions sur la nature du Christ ou sur son œuvre rédemptrice. Ainsi ils croient qu'ils lui doivent leur salut, mais ils croient aussi que le baptême les purifie des souillures de leur vie païenne et les régénère. Ils ne savent pas encore formuler leurs croyances en doctrines. Une de leurs convictions les plus vives, c'est que la fin du monde ne tardera pas, qu'il y aura un magnifique millénium et qu'une vie de délices les attend

1. Voir sur ce point notre article dans la *Revue de l'histoire des religions*, janvier-février 1911.

après la mort. Mais cette conviction n'est jamais devenue un article de leur credo. Ces croyances, chacun les exprime à sa manière. Elles sont encore si informes, si peu pensées, qu'Origène, vers 225, déclarera que sa tâche essentielle consiste à les interpréter en langage plus rationnel et plus philosophique.

Déjà vers le milieu du IIe siècle, le besoin de tirer de ce chaos de croyances des idées claires se fait sentir. De vigoureux esprits, comme Basilide, Valentin, Marcion et leurs disciples posent toutes les questions que soulevaient implicitement les croyances chrétiennes. Pas un des grands problèmes que discuteront les théologiens et que les conciles prétendront résoudre, que n'aient envisagé ces grands esprits. Naturellement les premières solutions qu'ils ont proposées furent les plus radicales. Bien souvent ils paraissaient sacrifier les croyances essentielles.

Un délicat travail d'ajustement des croyances chrétiennes et de certaines doctrines philosophiques qu'un homme cultivé ne pouvait répudier s'imposait. Évidemment ce travail était au-dessus des forces des apologistes. Ils n'avaient ni le talent ni l'instruction nécessaire pour l'entreprendre. Tatien qui est le plus original et le plus instruit ne parvient à associer la doctrine du Logos et la croyance au Christ qu'en une vague formule. Sans doute Clément d'Alexandrie fait l'effort le plus méritoire et le plus sérieux pour exprimer les croyances chrétiennes en termes philosophiques et pour atténuer les exagérations des docteurs gnostiques. Le compromis qu'il propose n'est pas compris. S'il n'avait pas eu Origène comme élève et successeur, sa pensée eût été sans action et sans retentissement.

Ce puissant et multiple mouvement des idées que l'on constate dans les églises d'Orient ne laisse pas de s'être produit en Occident aussi. Mais ce fut sous une autre forme. Le génie plus pratique et plus réaliste de Rome

fait sentir son influence partout où l'on parle latin. Les problèmes métaphysiques et théoriques n'ont jamais agité les esprits à Rome même. Ce qui les préoccupe et ce qui déchaîne les discussions, c'est le montanisme, c'est la question quarto-décimane.

A Carthage, quoique Tertullien ait consacré un gros ouvrage à Marcion, il ne semble pas que la théologie gnostique ait beaucoup troublé les esprits. Ce qui les passionnait, c'étaient toutes les questions relatives à la vie et à la conduite chrétiennes. Les traités moraux de Tertullien prouvent que ces questions soulevaient en Afrique les plus vives discussions.

Dans cette irrésistible évolution qui devait transformer les conventicules des premiers jours en églises gouvernées par des évêques, et dans cette mêlée d'opinions dont aucune n'apparaissait encore prépondérante, une chose demeure immuable, c'est l'idéal moral du christianisme. Dès le début il s'était montré rigoriste; il ne tarde pas à accuser une tendance nettement ascétique. De très bonne heure, on exalte le célibat. La virginité apparaît comme l'état de perfection. Dans le ciel apocalyptique, une élite de cent quarante quatre mille vierges entourent l'Agneau. « Ce sont ceux qui ne se sont pas souillés avec des femmes ». Sans doute au IIe siècle on discerne quelques signes de relâchement. Certaines sectes gnostiques affichent la licence des mœurs. Le Pasteur d'Hermas prétend qu'en sa qualité de prophète, il lui a été révélé que l'on doit admettre les pécheurs à une deuxième repentance. Mais ces tendances au relâchement ne rencontrent guère de faveur. Le montanisme réagit contre elles avec succès. Tertullien les écrase de son mépris. Sur toutes les questions de moralité, mariage, secondes noces, etc., il prend le parti le plus sévère. Clément lui-même, si modéré et si pondéré qu'il soit, ne laisse pas d'être fort austère en fait de conduite. Origène défendra la tradition la plus rigo-

riste. Dès les premiers jours, les chrétiens avaient pratiqué l'amour fraternel. « En fait de fraternité », disait Paul aux Thessaloniciens, « vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive. Dieu vous a enseigné à vous aimer les uns les autres ». Dans les communautés chrétiennes régnait une réelle fraternité. C'est ce que Renan a si bien senti. Ce sentiment subsiste encore dans toute sa force à la fin du IIe siècle. Les chrétiens avaient conscience d'être une famille. Ils se sentaient frères. Ce lien de solidarité faisait des chrétiens une catégorie d'hommes à part. Ils constituaient une société dans la société. Un abîme les séparait du siècle. Ce sentiment était aussi fort chez Origène que chez le plus simple des croyants. Cet idéal, personne ne songeait alors à le réserver à une élite et à en dispenser la masse. Il est obligatoire pour tous les chrétiens.

C'est dans le domaine des idées que l'évolution qui entraînait les églises était le moins avancée. Ce qu'on peut affirmer, c'est que vers la fin du IIe siècle la pensée chrétienne était en pleine effervescence et que les discussions étaient fort vives.

Que donnerait cette fermentation d'idées ? La pensée chrétienne pouvait fort bien s'engager dans les voies les plus inattendues. Elle avait évidemment besoin d'être guidée. Clément avait une pensée trop conciliante, pas assez nette et vigoureuse et surtout un langage trop savant et trop obscur pour qu'il pût donner une orientation décisive aux idées. Tertullien était trop latin, trop indifférent aux problèmes de la pensée, surtout trop ignorant pour s'imposer comme docteur à la pensée chrétienne. Son mot d'ordre *ne ultra regulam* convenait à merveille à son christianisme archaïque et borné ; il ne pouvait devenir celui de penseurs d'origine grecque, lecteurs de Platon, avides de conquérir à leur foi la philosophie elle-même.

C'est alors qu'apparaît Origène. Nul n'était plus qualifié que lui pour orienter les esprits.

Dans le chapitre que M. Harnack consacre à l'école d'Alexandrie, le rôle de cette institution est mis en pleine lumière. Mais la figure d'Origène lui-même, comme du reste celle de Clément, reste fort effacée. On ne se douterait pas de la part prépondérante qu'il a eue dans l'élaboration des doctrines chrétiennes. Cet effacement de la personnalité du grand ouvrier de la pensée chrétienne tient à une conception de l'évolution des idées qui est chère à M. Harnack. Il est porté à concevoir la transformation du christianisme primitif en christianisme catholique comme se produisant spontanément par le simple jeu des causes et des effets. C'est une immense révolution dont personne n'est plus particulièrement responsable. Dans sa conception de l'histoire, la personnalité des hommes compte peu. On peut l'appeler du transformisme idéaliste. Or si l'on envisage simplement les faits, cette théorie dans le cas présent est trop étroite. En ignorant le rôle du génie d'Origène, elle commet une faute grave. Que serait donc devenue la pensée chrétienne au début du III^e^ siècle, s'il ne lui avait pas donné une impulsion vigoureuse et décisive ? Ne se serait-elle pas enlisée dans une foule d'opinions contradictoires? La preuve que la pensée personnelle d'Origène a exercé alors une action décisive sur les esprits et déterminé la direction qu'ils devaient prendre, c'est qu'après lui, et pendant plus d'un siècle tous les théologiens, orateurs et écrivains chrétiens portent sa marque. Pas un qui ne soit plus ou moins frappé à son effigie. L'origénisme marque en Orient le tournant décisif de la pensée chrétienne.

Au surplus, Origène possédait toutes les qualités qu'exigeait le rôle qui lui fut dévolu. Il avait la science et la compétence. Nul parmi les chrétiens ne fut plus instruit que lui. Comme grammairien, exégète, philosophe, il pouvait rivaliser avec les meilleurs chefs d'école à Alexandrie. Ce qui était peut-être le plus remarquable, c'est

que sa science était toujours présente à son esprit. Il n'avait aucune peine à l'évoquer ; il n'avait qu'à y puiser. C'est ainsi que dans toutes les discussions il trouvait de suite le renseignement essentiel, la citation la plus appropriée, l'argument le plus frappant, le mot décisif. Porphyre lui-même proclame sa maîtrise.

Origène avait encore un don merveilleux de vulgarisation. On le verra dans la suite, il fut professeur et pédagogue jusqu'aux moelles. Qu'il enseignât au Didascalée d'Alexandrie, ou qu'il prêchât à Césarée, il excellait à se mettre à la portée de ses auditeurs, à leur inculquer ses idées, à rappeler ou à dire ce qui pouvait le plus les frapper. Son langage était toujours simple et clair, et, malgré une certaine abondance, parfaitement précis.

La piété d'Origène inspirait au moins autant de confiance que sa science. Avec certains docteurs gnostiques on pouvait toujours soupçonner qu'ils sacrifiaient la foi chrétienne. Ce soupçon ne pouvait effleurer les élèves ou les auditeurs d'Origène. Ce n'est que plus tard, lorsqu'on jugea ses idées au point de vue de l'orthodoxie de Nicée et de Constantinople, qu'on put le taxer d'hérésie.

Enfin il avait une supériorité marquée sur tous les écrivains chrétiens, c'est qu'il possédait un ensemble de doctrines bien cohérentes, et parfaitement élucidées. Aucun flottement par conséquent dans son enseignement. Les solutions qu'il proposait n'avaient pas ce caractère radical et subversif qui effarouchait chez la plupart des maîtres du gnosticisme. Si hardies que fussent ses vues, elles ne paraissaient pas en contradiction avec les croyances chrétiennes essentielles.

Tel est l'homme, qui à l'heure la plus critique peut-être de la religion naissante, surgit pour guider les esprits et pour donner aux croyances chrétiennes la forme indispensable à leur diffusion victorieuse dans le siècle.

CHAPITRE I

ENFANCE ET ADOLESCENCE

Que savons-nous d'Origène et de sa vie; que valent les renseignements que l'antiquité chrétienne nous a transmis sur son compte [1] ?

En cette matière Eusèbe de Césarée est notre principale, pour ne pas dire notre unique autorité. L'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* disposait pour une esquisse de la vie d'Origène de sources excellentes. Au temps de sa jeunesse, il avait composé en collaboration avec Pamphile une apologie du grand théologien. Ce Pamphile, mort martyr en 309, s'était fixé à Césarée, y fut presbytre de l'église de cette ville [2]. Il eut l'heureuse idée de constituer une bibliothèque d'ouvrages chrétiens, notamment des écrits d'Origène. Plusieurs de ceux-ci contenaient des annotations de la main même de l'auteur. La collection était probablement complète. Eusèbe en dressa le catalogue qu'il inséra dans une biographie de Pamphile qu'il rédigea plus tard [3].

Pamphile a pu à la rigueur voir et entendre Origène à

1. Pour la chronologie de la vie d'Origène voir A. Harnack, *Chronologie*, 2e vol., p. 26 et suiv. Cet aperçu dispense de tenir compte des anciens auteurs, Huet, Redepenning, etc., dont les opinions ont été soigneusement contrôlées par l'auteur. Pour certains détails nous nous écartons de M. Harnack. Nous indiquerons, s'il y a lieu, les raisons de ces divergences de vues.

2. Eus., *de mart. pal.*, VII, 4 et XI, 1.

3. Eus., *H. E.*, VI, 24, 3; 32, 3; 33, 4; Jérôme. *ad Ruf.*, I, 9. Sur Pamphile voir Harnack, *Gesch.*, II, 543.

Césarée dans les dernières années de l'empereur Philippe l'Arabe. Le soin qu'il a mis à se procurer les écrits du grand commentateur, à protéger sa mémoire contre de malveillantes critiques, fait de lui un témoin de premier ordre. Puisqu'Eusèbe a composé en collaboration avec lui l'*Apologie* d'Origène, ils ont dû discuter tous les détails de la vie de leur héros. Selon son habitude, Eusèbe a aussi recueilli les témoignages oraux qui existaient encore. Il a connu des presbytres dont les souvenirs remontaient jusqu'à Origène [1]. Enfin il a rassemblé toutes les lettres de celui-ci qu'il a pu trouver. Il en a publié un recueil d'une centaine [2].

Eusèbe était donc bien renseigné. On sait qu'il était consciencieux ; il a l'habitude de nommer ses sources et de les citer. Néanmoins certains défauts graves entachent sa narration et parfois faussent la physionomie des faits qu'il raconte. Il est loin d'être exempt de cette exagération de langage alors si générale parmi les auteurs. Il a des partis pris. Ses outrances de panégyriste sont bien connues. Ce n'est pas qu'il dénature systématiquement les faits, mais par ses jugements il finit par les déformer. Il s'écrie à propos d'Origène que ses actes sont mémorables « depuis les langes ». Voilà un excès d'admiration qui s'est probablement retrouvé dans sa façon de représenter la science précoce de son héros, son ardeur de foi, sa témérité à s'exposer aux persécutions, son fanatisme d'ascétisme. Il faut en tenir compte [3].

1. *H. E.*, VI, 33, 4 : καὶ ἄλλα μὲν... παραδιδόασι τῶν καθ' ἡμᾶς οἱ πρεσβύτεροι.

2. *Ibidem*, 36, 3 : il en a rassemblé plus de cent ἐν ἰδίαις τόμων περιγραφαῖς.

3. M. Preuschen, dans un article des *Theol. Studien u. Kritiken*, p. 359, 1905, fait de formelles réserves sur la valeur documentaire du texte de l'*Hist. eccl.*, VI, ch. 2-4. Il croit y découvrir des contradictions fort suspectes. Eusèbe dit qu'O. avait 17 ans quand son père mourut. D'autre part, il en parle comme d'un enfant, ἔτι κομιδῇ παῖς; νέον κομίδῃ. Faut-il presser ces expressions ? Ne sont-elles pas venues sous la plume d'Eusèbe simplement parce qu'il a l'habitude de forcer son langage ? Voir sur νέος, *H. E.*, VI, 8, 5. De même pour l'âge qu'il lui donne lorsqu'il

Ces réserves faites, il faut reconnaître qu'Eusèbe disposait pour une biographie d'Origène des sources d'information les plus sérieuses, et qu'il les a consciencieusement utilisées. Dans le VI[e] livre de son *Histoire ecclésiastique*, il a résumé la matière du livre qu'il avait composé en collaboration avec Pamphile. Ce n'est pas une biographie qu'il y a insérée, mais c'est un aperçu de l'essentiel. Telle qu'elle est, cette notice mérite la confiance.

Nous ne lisons nulle part qu'Origène soit né à Alexandrie. Ce qui est certain, c'est qu'il y a été élevé. Tous les textes relatifs à son enfance nous ramènent à la capitale de l'Égypte.

Ses parents étaient chrétiens. Son père Léonide est mort martyr en 202, lorsque la persécution sévit à Alexandrie. Le peu que l'on sait de lui, laisse entrevoir chez ce chrétien une ferveur que confirme sa fin. Son plus grand souci fut d'initier son fils à sa foi, de lui inculquer une connaissance approfondie des Écritures. Il nous paraît probable qu'Origène était né, lorsque son père devint chrétien. Léonide l'était depuis sept ou huit ans lorsqu'il périt victime de la persécution. Septime Sévère n'a jamais songé à extirper la secte chrétienne, pas plus que la race juive. Il aurait voulu mettre fin au prosélytisme de l'une et de l'autre. Ordre fut donc donné d'arrêter et de punir les déserteurs des dieux païens [1]. Le décret ne touchait pas les chrétiens de naissance. C'est bien pour cette raison qu'Origène lui-même ne fut pas inquiété, alors que les néophytes qu'il avait amenés au christianisme furent conduits au supplice. Si Léonide avait été chrétien avant la naissance de son aîné, c'est-à-dire depuis une vingtaine d'années, il aurait probablement été oublié. Mais converti depuis six ou sept ans seulement, il a suffi sans doute

devient chef de l'école catéchétique. Puis Eusèbe n'attribue-t-il pas à Origène un excès de fanatisme qu'il n'a pas connu ? Ces réserves ne sont pas sans fondement, mais n'infirment pas le fond de la narration d'Eusèbe.

1. Voir page 7.

d'une dénonciation pour qu'on l'arrêtât et qu'il payât sa foi de sa vie [1].

Léonide porte un nom grec ; il était, comme l'affirme Porphyre, de race hellénique. Pourquoi a-t-il donné à son fils le nom d'Origène ? S'il est vrai que ce nom rappelle Horus, comme le pensent Huet et la plupart des historiens d'Origène, on peut supposer que l'enfant est né le jour anniversaire du dieu égyptien. Ses parents qui étaient encore païens, lui ont donné un nom qui rappelait cette circonstance. Il est probable que plus d'un enfant, pour la même raison, s'est appelé « Fils de Horus ». Nous connaissons un homonyme de notre héros [2].

Quelle est la date de naissance d'Origène ? Deux textes d'Eusèbe paraissent l'établir de façon très claire. Dans le premier (*H. E.*, VI, 2, 12), on nous dit qu'Origène avait dix-sept ans lorsque son père mourut. Dans le même chapitre, l'historien nous apprend que c'est dans la dixième année de Septime Sévère que la persécution éclata à Alexandrie. Origène avait donc dix-sept ans en 202. D'après

1. Notre hypothèse expliquerait assez bien les affirmations de Porphyre qu'Eusèbe traite de mensongères. Dans le passage que celui-ci cite (*H. E.*, VI ch. 19), Porphyre déclare que dans son enfance il a rencontré Origène, que celui-ci a laissé des livres réputés, qu'il a été auditeur d'Ammonius, qu'il a appliqué les doctrines des philosophes à l'interprétation des Écritures et enfin qu'il était grec, élevé dans l'étude des lettres grecques, et qu'il s'est ensuite adonné à la « témérité barbare », c'est-à-dire qu'il est devenu chrétien. Remarquons que toutes les assertions de ce passage, réserve faite de la dernière, sont vraies, tandis que ce qu'Eusèbe dit d'Ammonius est absolument faux, et qu'il exagère pour le moins quand il dit d'Origène qu'il est resté fidèle aux doctrines chrétiennes ἐκ προγόνων. Si, comme nous le supposons, les parents d'Origène étaient païens au moment de sa naissance et pendant quelques années encore, l'affirmation de Porphyre n'est pas erronée. Ce que Porphyre ignore, c'est que ce n'est pas lorsqu'il est devenu homme qu'Origène a passé au christianisme, mais que c'est lorsqu'il était encore enfant que son père l'a initié au christianisme. La part d'erreur de Porphyre se trouve réduite à des proportions plus vraisemblables.

2. Pour l'homonyme, voir Harnack, *Chronol.*, ou Bardenhewer, *Patrologie*. Origène est appelé fréquemment « Adamantius ». Ce n'était pas une épithète, mais faisait partie du nom, *H. E.*, VI, 14, 10 : ὁ μέντοι Ἀδαμάντιος καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ὠριγένει ὄνομα.

ce texte, il est né en 185. Dans un autre endroit (*H. E.* VI, 36, 2 et comparez, 35, 1) on nous dit que la troisième année de Philippe l'Arabe, Origène avait plus de soixante ans. C'était en 246. Défalquez quelques mois; en 245 il avait ses soixante ans. Il était donc né en 185. D'après un troisième passage de l'*Histoire ecclésiastique* (VII, 1), Origène est mort après Décius, donc après l'an 251, puisque l'empereur a été assassiné tout à fait à la fin de cette année. C'était, dit Eusèbe, sous le règne de Gallus. Il ajoute qu'Origène avait alors soixante-neuf ans. Ce devait être son âge en 252, puisque Gallus est mort en 253. Dans ce cas il serait né en 183. Un fort intéressant passage de Photius nous paraît expliquer ces différences [1]. Il mentionne deux traditions relatives à la fin d'Origène. D'après l'une, il serait mort sous Décius à la suite des tortures qu'il avait subies. C'était à Césarée. D'après l'autre, il aurait langui jusqu'au règne de Gallus et serait mort à Tyr. Il avait alors soixante-neuf ans. C'est cette dernière tradition qu'Eusèbe reproduit dans VII, 1, sans remarquer qu'elle ne s'accordait pas avec ses autres assertions. La première, cependant, de ces deux traditions paraît le mieux attestée. Elle a pour garant Pamphile et des gens renseignés de première main. La seule difficulté qui subsiste, c'est qu'Eusèbe affirme sur la foi de la deuxième tradition qu'Origène avait soixante-neuf ans à sa mort. Cette affirmation est-elle plus exacte que les autres données de cette deuxième tradition? Nous ne le pensons pas. Concluons qu'Origène est né en 185 et qu'il est mort à la suite des tortures qu'il a endurées en 251, à Césarée.

Eusèbe relève avec soin les signes de précocité que l'on avait notés chez le jeune Origène. Il n'est pas dou-

1. *Biblioth.*, 118 : « Pamphile martyr et beaucoup d'autres qui se sont exactement renseignés au sujet d'Origène auprès de ceux qui l'avaient vu disent qu'il quitta cette vie à Césarée même, à la suite d'un illustre martyre, au temps où Décius sévissait avec cruauté contre les chrétiens. D'autres disent qu'ayant survécu jusqu'à Gallus et Volusianus, il est mort à Tyr en sa 69me année et qu'il y fut enseveli ».

teux qu'il ait été un enfant remarquable. Son père s'en est vite rendu compte. A ce fils qui possédait des aptitudes particulières, il donna ou fit donner cette instruction secondaire qu'on appelait alors « les circulaires ». C'étaient de bonnes études littéraires. En même temps, Léonide qui, selon nous, s'est converti au christianisme lorsque son fils avait neuf ou dix ans, s'appliquait à l'initier à sa propre foi. Il lisait avec lui les Écritures, lui en faisait apprendre par cœur de longs passages. C'est sans doute à cette habitude qu'Origène doit son extraordinaire facilité à citer des textes bibliques. L'enfant prenait un goût très vif à ces lectures, et déjà se manifestait par moments cette subtilité d'esprit dont témoignent ses commentaires. Il posait à son père, à propos de ce qu'il lisait, des questions embarrassantes. Léonide ne savait que répondre. Il semble qu'il ait bientôt senti qu'il ne suffisait pas d'écarter les questions de son fils en déclarant qu'elles n'étaient pas de son âge, et qu'il devait se contenter du sens littéral du texte sacré [1]. Il envoya le jeune Origène à l'école catéchétique. Elle était alors dirigée par Clément. Le fils de Léonide y fit de bonnes amitiés, en particulier il se lia avec un condisciple du nom d'Alexandre qui devint plus tard évêque. Comme on pouvait s'y attendre, Origène devint rapidement l'élève le plus distingué de l'école [2]. Sa renommée se répandit parmi la jeunesse des écoles [3].

1. Ces renseignements sur l'éducation première d'Origène, nous les tenons d'Eusèbe, VI, 2, 7-11. Pour l'essentiel, ils sont sûrs : Pamphile en est le garant. On peut soupçonner, cependant, Eusèbe d'avoir un peu brodé. Qu'Origène ait relevé certaines difficultés du texte biblique, c'est compréhensible, mais qu'il ait recherché un sens plus profond du texte sacré, un sens allégorique, c'est fort peu probable.

2. *H. E.*, VI, 6 : notez la leçon plus explicite des Mazarin, Medic., etc. : τῶν φοιτητῶν αὐτοῦ παῖδα ὄντα γενέσθαι.

Dans VI, 14, 8, Eus. cite une lettre d'Alexandre à Origène ; Alex. dit que Clément a été son maître et que c'est alors qu'il est devenu l'ami d'Origène. Il ne parle de Pantène que comme d'un πατήρ.

3. Alexandre appelle son camarade κύριος. C'est sur la demande des étudiants que le jeune Origène recommença les leçons du Didascalée.

Tout à coup en 202, la persécution éclate à Alexandrie. Septime-Sévère, pendant le voyage qu'il venait de faire en Orient, paraît avoir été frappé des inconvénients, pour ne pas dire des dangers du prosélytisme juif et de la propagande chrétienne. Il n'a sûrement pas eu la pensée d'extirper soit le judaïsme soit le christianisme. Pareil fanatisme lui était entièrement étranger ainsi qu'à son entourage, à sa famille [1]. Il ne faut pas lui attribuer les sentiments d'un Décius, d'un Dioclétien, ou d'un Gallus. Spartien nous a conservé le décret qui a déchaîné la persécution. Ce décret correspond exactement à ce que l'on pouvait attendre de l'empereur. Il vise uniquement la propagande, aussi bien celle des juifs que celle des chrétiens [2]. Évidemment Septime-Sévère a cru qu'il suffirait de quelques exemples pour intimider les chrétiens et contenir leur ardeur de prosélytisme.

Dans certaines provinces, ce décret, si limité qu'en fût la portée, a pu avoir le grave inconvénient de susciter un mouvement de fanatisme populaire, et de servir à un gouverneur hostile de prétexte pour sévir avec violence contre les chrétiens. C'est ce qui arriva en Afrique. A Carthage on était très fanatique. Les chrétiens y étaient odieusement calomniés ; à chaque instant le public demandait des victimes; il y avait presque constamment quelques confesseurs dans les prisons. L'hostilité contre les chrétiens était telle qu'en 197 Tertullien se vit obligé de les défendre. Son *ad Nationes* et son *Apologeticus* sont de cette année. Vers le même temps, peut-être quelques années plus tard, il écrit son *ad Martyras*. En 211, il publiera son *ad Scapulam*. Il est probable que le décret de l'empereur, s'il a été promulgué à Carthage, a eu l'effet immédiat d'exalter les adversaires fanatiques des chrétiens. D'ailleurs le simple fait que ceux-ci paraissaient mal vus en haut lieu suffisait pour encourager les

1. Voir J. Réville, *la Religion sous les Sévère*.

2. Judaeos fieri sub gravi pœna vetuit. Idem etiam de christianis sanxit.

autorités à sévir. En effet, c'est à ce moment-là, en 202 ou 203, qu'eut lieu le martyre de Perpétue, de Saturus et de leurs compagnons.

A Alexandrie le décret de l'empereur ne paraît pas avoir ému la population païenne. La capitale de l'Égypte n'était-elle pas le rendez-vous de toutes les superstitions, comme de toutes les philosophies, de tous les cultes, comme de toutes les écoles ? N'y était-on pas syncrétiste et sceptique ? Qu'on se souvienne de cette lettre d'Hadrien, si spirituelle et si ironique que Vospiscus nous a conservée et dans laquelle l'empereur s'amuse à dépeindre l'état religieux d'Alexandrie [1] En vertu du décret, le préfet Laetus prend des mesures de répression. A aucun moment, il n'est question d'émeutes antichrétiennes. Conformément aux intentions impériales, Laetus paraît s'être borné à ordonner quelques exécutions. Clément, à la première alerte, prend la fuite. Léonide, connu sans doute pour sa ferveur, peut-être dénoncé, est arrêté, décapité. Puis ce fut de nouveau le calme. La persécution ne paraît avoir repris qu'un an plus tard avec un nouveau préfet.

Il faut bien se garder de se représenter cette persécution d'après Eusèbe. A l'en croire, c'est par milliers que les chrétiens auraient péri en Égypte [2]. Il répète la même affirmation, chap. II, 3. Enfin au chap. V, il rapporte la légende du martyre de Potamienne et de Basilide, et en tire un tableau de la répression très haut en couleur. Un mot d'Origène lui-même dénonce et détruit ces exagérations. Dans un passage où il fait allusion à cette persécution, peut-être aussi à celle de Maximin de Thrace, il déclare qu'il n'y a eu alors qu'un très petit nombre de martyrs [3].

Eusèbe insiste avec une évidente complaisance sur

1. Nous la considérons comme authentique.

2. *H. E.*, VI, I.

3. Voici le texte d'Origène : ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι *C. Celsum*, III, ch. 8.

l'ardeur chrétienne de son jeune héros pendant la persécution. Il aurait été dévoré de la soif du martyre. Peu s'en fallut qu'il ne s'offrît aux bourreaux. Sa mère dut cacher ses vêtements pour l'empêcher de sortir. A son père en prison, il écrivait — Eusèbe cite ce mot — « tiens bon ; ne te préoccupe pas de nous ». Cette soif du martyre n'a rien d'invraisemblable. Son père Léonide, converti au christianisme quelques années auparavant, avait toute la chaleur d'un néophyte. Il l'a inculquée à son fils. Cette ferveur, Origène l'a toujours eue. On la retrouve toute vibrante dans son traité sur le martyre composé au temps où Maximin de Thrace inquiétait les chrétiens. Clément conseillait la fuite en temps de persécution. Lui-même donna l'exemple. Jamais Origène n'a donné pareil conseil ; il n'hésite pas à blâmer les fuyards [1].

A la mort de son père, Origène s'est trouvé dans une situation difficile. Le fisc avait confisqué les biens de Léonide. Il laissait sa femme et six enfants dont Origène était l'aîné. Eusèbe raconte qu'une dame chrétienne fort riche recueillit Origène et sans doute pourvut aux besoins de la veuve et des orphelins. Cette dame avait dans son entourage un philosophe chrétien du nom de Paul. Il se rattachait à une école gnostique. Paul était un conférencier éloquent ; il présidait des cultes qui attiraient beaucoup de monde. Le jeune Origène, dit Eusèbe, refusa de s'associer aux prières de Paul. Cette étroitesse n'aurait rien eu de surprenant. Origène n'a jamais été tolérant. Le seul chrétien de l'ancienne église qui ait vraiment fait preuve de largeur d'esprit, c'est Clément. Est-ce parce qu'il ne pouvait supporter la présence de Paul, comme l'insinue Eusèbe, ou est-ce parce qu'il voulait être plus indépendant ? Origène se sépara de sa protectrice.

Il avait repris ses études avec ardeur. Il acquit rapide-

1. Voir *Comment. de Matth.* XVI, 1 à la fin : « En effet nous disons qu'il ne faut ni en toute circonstance esquiver les périls ni aller au devant du danger. Il est nécessaire de consulter quelqu'un qui soit sage en Christ pour estimer quel temps exige qu'on se retire et quel temps exige qu'on accepte la lutte sans se retirer, encore moins sans fuir ».

ment assez de connaissances littéraires (τὰ γράμματα) pour pouvoir enseigner. Le succès fut tel, dit Eusèbe, qu'il lui fut possible de pourvoir à tous ses besoins.

Nous avons étudié ailleurs les origines de l'école catéchétique. Elle est née pour ainsi dire spontanément [1]. Ni l'église d'Alexandrie ni son évêque ne l'ont créée. Un jour un chrétien instruit du nom de Pantène réunit chez lui quelques jeunes gens pour leur expliquer les Écritures chrétiennes. Clément qui voyageait alors en quête de science le découvrit, c'est son mot, et aussitôt s'attacha à lui. A la mort de Pantène, il prit la direction des études bibliques qu'avait instituées son maître. L'enseignement était alors absolument libre. Un rhéteur ou un philosophe, soit pour le gain, soit par amour de l'art, se mettait à enseigner. S'il avait du talent, sa renommée lui attirait très vite des élèves. Ainsi faisait alors Ammonius Saccas à Alexandrie, ainsi fit plus tard son élève Plotin à Rome. Il n'en allait pas autrement chez les chrétiens. Basilide et Valentin, comme plus tard Justin et Tatien, ont de leur propre initiative tenu école. Pantène a fait comme tout le monde. Il ne pouvait lui venir à l'esprit de demander à l'église d'Alexandrie une investiture quelconque, et de son côté cette église ne pouvait songer à la lui imposer. Clément enseigna dans les mêmes conditions. Il n'existe pas le plus léger indice qu'il ait placé son école sous le patronage de l'église d'Alexandrie. Cette école d'ailleurs n'était pas un catéchuménat proprement dit. Il ne faut pas se laisser tromper par certaines expressions d'Eusèbe, sûrement inexactes [2]. C'était un *didascalée* comme beaucoup d'autres à Alexandrie.

L'enseignement de Clément eut certainement un réel

1. Lommatzsch avait déjà entrevu la vérité sur ce point. Voyez une note, vol. XXII, p. 17. Pour soutenir l'origine ecclésiastique du Didascalée, il n'y a plus guère que des hommes d'église. Le parti pris est évident. Voir Bardenhewer, *Patrol.*, p. 120, 3e éd.

2. Ainsi *H. E.* V, 10, l'expression τῆς διατριτῆς τῶν πιστῶν. Justement les données les plus sûres des textes établissent que c'était non pas des πιστοί mais des ἐθνικοί qui venaient au Didascalée.

retentissement parmi la jeunesse des écoles. Les *Stromates* nous en attestent l'ampleur. Aussi après sa fuite on vit bientôt quelques jeunes gens chercher un maître chrétien. Ils savaient qu'Origène était le meilleur élève de Clément. Il était de notoriété parmi eux qu'il possédait une compétence déjà reconnue. Ils décidèrent de s'adresser à lui malgré sa jeunesse. Il avait alors dix-huit ans [1].

Ces jeunes gens étaient-ils chrétiens ou païens ? Eusèbe lui-même déclare qu'ils venaient du paganisme [2]. Ceux qu'ils nomment dans la suite sont tous des néophytes, convertis par Origène. Il se peut que de jeunes chrétiens se soient joints à eux. Mais si l'on se tient aux textes, ce furent pour la plupart des jeunes gens et des jeunes femmes étrangers au christianisme. Ils venaient à Origène précisément pour apprendre à connaître la nouvelle religion.

Quelle était la matière de l'enseignement que leur donnait Origène ? D'après Eusèbe, c'étaient les Écritures [3]. Rien de plus vraisemblable. Tout donne à croire qu'Origène a été tout d'abord très exclusivement interprète biblique. A l'école de Clément, il avait appris à allégoriser le texte sacré. L'allégorie devint entre ses mains une savante méthode. Rien ne prouve qu'à ce moment-là Origène ait utilisé la philosophie pour l'interprétation biblique. A en croire Eusèbe, il aurait même estimé que l'étude des écrits grecs était incompatible avec ses devoirs d'interprète de l'Écriture. Il aurait vendu ses manuscrits d'auteurs grecs, même ceux qu'il avait lui-même copiés [4].

A ce moment-là eut lieu une recrudescence de persécution [5]. Aquilas venait de succéder à Laetus. Soit qu'il ait reçu des ordres de l'empereur, soit qu'il ait voulu faire du zèle, il fit arrêter quelques chrétiens. L'école catéchétique ne fut pas épargnée. Comme c'était la propagande

1. *H. E.* VI, 3, 1 ; 3, 3.
2. *Ibidem*, προσήεσαν αὐτῷ τινὲς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν.
3. *Ibidem*, 3, 8.
4. *Ibidem*, 3, 8 et 9.
5. *H. E.*, 3, 3.

qu'on voulait supprimer, tout naturellement la police s'efforça de mettre la main sur Origène et ses élèves. Ce fut une chasse à l'homme. Plus d'une fois le jeune maître et ses auditeurs faillirent être cernés par les soldats. Ils s'échappaient pour aller s'établir dans une autre maison [1]. On réussit néanmoins à en prendre six. Ils étaient tous des néophytes ; la plupart venaient de recevoir le baptême. Parmi eux il y avait une femme [2]. Origène qui personnellement ne tombait pas sous le coup des mesures ordonnées par Septime Sévère, puisqu'il était chrétien d'origine, assista ses élèves avec un magnifique courage. Il les accompagnait jusqu'au supplice. Un jour la foule, qui voyait en lui l'auteur du malheur de ces jeunes gens, faillit lui faire un mauvais parti. Il n'échappa que par miracle [3].

Aquilas paraît avoir sévi avec plus de rigueur que Laetus. Cependant la tempête fut courte. On voulait effrayer les chrétiens, et par là modérer leur zèle de prosélytisme. A tort ou à raison, on crut que quelques exécutions suffisaient. Tout rentra dans l'ordre, et Origène put se consacrer avec une nouvelle ardeur à son enseignement.

Si l'on en croit Eusèbe, son jeune héros se mit à pratiquer un rigorisme extrême. Rien de plus vraisemblable. On ne pouvait guère alors s'afficher religieux, si l'on ne pratiquait l'ascétisme. Les sectateurs d'Isis que dépeint Plutarque sont des ascètes. Tout adepte des mystères ou d'une religion syncrétiste se soumettait à de dures pratiques. Basilide, Valentin, Marcion prêchaient l'ascétisme le plus rigoureux. Certains gnostiques allaient jusqu'à proscrire le mariage. La morale de Clément qui les combat est singulièrement austère. Tertullien embrasse le montanisme principalement à cause de la sévérité de sa

1. *Ibidem*, 3, 6.

2. *Ibidem*, VI, 4.

3. *Ibidem*, 3, 4. Exemple d'exagération d'Eus., VI, 3, 7 : διὸ δὴ μάλιστα συναιρομένης αὐτῷ δυνάμεως θείας μυρίους ἐνῆγεν ἐπὶ τὸν αὐτοῦ ζῆλον. Cf. III, 13.

morale. Ainsi tout incitait le jeune maître du Didascalée à pratiquer à son tour un sévère rigorisme.

Eusèbe nous dépeint en détail la vie ascétique que menait alors Origène. Ces détails, il les tient sans doute de Pamphile [1]. Abstinences, notamment de vin et sans doute de viande, privation de sommeil, pauvreté poussée aux dernières limites, les pieds nus, l'habitude de coucher sur la dure, voilà, disait-on, le régime qu'il s'imposa pendant plusieurs années. Il faillit y perdre la santé.

Eusèbe prétend que c'est à l'évangile, en particulier aux instructions de Jésus à ses disciples qu'Origène emprunte cet ascétisme. Il prit les préceptes évangéliques au pied de la lettre. On comprend qu'Eusèbe, qui défend la mémoire du grand théologien, ait cherché l'inspiration et l'idée première de son rigorisme dans les Écritures. Mais l'Évangile en est-il bien la source ? C'est fort douteux. On y relève en effet plus d'un trait qui sûrement n'en provient pas. Puis cet excès de littéralisme qu'il attribue à Origène étonne chez l'interprète des Écritures qui, dès le premier jour, affiche un tel dédain pour le sens littéral. On se demande à quel moment le jeune maître a connu cette superstition de la lettre.

L'ascétisme était dans l'air. C'était un article de la morale de toutes les religions syncrétistes. Est-ce de ces religions qu'Origène se serait inspiré ? C'est peu probable. On verra qu'il est caractéristique de notre théologien, qu'il s'est fort peu préoccupé des religions syncrétistes, des mystères, des cultes orientaux. Nous y voyons l'une des grandes influences du temps. Origène les ignore. La seule influence en dehors du christianisme qu'il ait subie, c'est celle de la philosophie. Si son ascétisme n'est pas d'origine chrétienne, c'est de celle-ci qu'il dérive.

De fait cet ascétisme rappelle nettement celui des néopythagoriciens d'Alexandrie et des Cyniques de l'époque. Les abstinences, celle du vin, sans parler de celle de la

1. *H. E.*, VI, 3, 9-13.

chair animale, sont courantes chez les Pythagoriciens [1]. Les prêtres philosophes de Plutarque pratiquent les mêmes abstinences [2]. Les Cyniques se privaient de sommeil, allaient pieds nus, affichaient la pauvreté [3]. Eusèbe lui-même appelle cet ascétisme « une vie de philosophe » [4].

A son insu, le jeune ascète imitait beaucoup plus les philosophes grecs de son temps qu'il ne s'inspirait de l'Évangile primitif.

Fixons les traits essentiels de la physionomie morale d'Origène à cette époque. Dans les premiers chapitres de son sixième livre, Eusèbe est visiblement préoccupé de faire valoir l'ardeur de foi de son héros. Il s'est offert au martyre ; il s'est refusé à toute communion avec un hérétique ; devenu chef du Didascalée, il vend ses manuscrits d'auteurs grecs ; il répudie la culture grecque ; il déploie dans la propagande, comme dans la sollicitude pour les confesseurs un zèle extraordinaire ; enfin, par sa fidélité à l'idéal évangélique, il s'impose les plus dures abstinences et les plus pénibles labeurs. Vit-on jamais caractère chrétien plus achevé ?

Le portrait est exact, mais il est incomplet. Il ne nous révèle qu'un aspect de la physionomie d'Origène. Pour cause. Eusèbe n'en relève que ce qui met en relief le caractère chrétien de son héros. S'il montrait en Origène le Grec, il diminuerait l'effet qu'il cherche.

Cependant, chez ce jeune fanatique, il y a un Grec de race authentique. Déjà il perce à travers le chrétien intolérant. Eusèbe lui-même ne nous a-t-il pas appris qu'encore tout enfant il posait à son père, au sujet des Écritures, des questions embarrassantes ? C'est la curiosité d'esprit, le trait essentiel du génie grec, qui s'éveille en

1. Voir Zeller, *Gesch. der Philos. der Griechen*,, vol. II, 3e partie, p. 80 ; notez les vers qu'il cite.

2. *De Iside et Osiride*, IV, 31, 2 D. et V, 31. 2 E. ; VI, 3 A.

3. Voir Epict., *Entretiens*, III, 22, 10 : abstinence de sommeil ; 45 : pauvreté.

4. φιλοσοφῶν διετέλει. Il est vrai qu'Eusèbe appelle toute vie ascétique un βίος φιλόσοφος. Clément le faisait avant lui.

lui. Plus tard, Aristote apprendra au jeune homme le secret de ses ἀπορίαι ou questions dont ses commentaires nous donneront tant d'exemples topiques. Puis l'adolescent n'a-t-il pas fait ses ἐγκύκλια ou cycle des études grecques secondaires? Elles l'ont initié à la culture hellénique. Lui-même n'a-t-il pas pratiqué, que dis-je, copié de sa main les livres grecs? Il s'est fait une bibliothèque d'étudiant. On aimerait en savoir la composition. Les écrits des philosophes plus que ceux des poètes et des historiens devaient y figurer. Il n'a dû pratiquer Homère et Sophocle que pour les besoins de son enseignement lorsqu'il était « grammairien ». Tandis que Clément est plein de la poésie hellénique, et par moment rappelle les grâces et les harmonies de Platon et d'Euripide, Origène a réservé ses faveurs uniquement à la philosophie. Enfin, nous allons voir qu'il n'a pas tardé à reprendre l'étude des philosophes, qu'il a suivi les leçons d'Ammonius, qu'il a lui-même lu et commenté les écrits de Platon et de Zénon avec ses élèves. Croit-on que ce n'est qu'à ce moment-là, lorsqu'il était chef du Didascalée, qu'il a tout à coup entrepris l'étude de la philosophie ? Il la connaît trop bien pour ne pas l'avoir depuis longtemps pratiquée. Avec les philosophes, Origène pénétrait dans le sanctuaire même du génie grec. Il ne pouvait en sortir que transformé à l'image de ce génie. Ou plutôt, le Grec qui était en lui, qu'une éducation exclusivement chrétienne aurait pu étouffer, s'est vite affirmé à l'école de Platon, d'Aristote, de Zénon et des philosophes de son temps.

Ainsi, dès sa vingtième année, Origène nous offre le curieux exemple d'un chrétien authentique et d'un Grec non moins authentique. On les aurait crus incompatibles ; chez Origène jusqu'à la fin, ils se sont accommodés l'un à l'autre, peut-être faudrait-il dire, ils se sont réciproquement complétés.

CHAPITRE II

LA PÉRIODE CRÉATRICE. — FORMATION DES IDÉES D'ORIGÈNE

Le jeune maître du Didascalée chrétien paraît avoir réussi dès le début. Il venait à lui des élèves des deux sexes. Sa renommée se répandait de jour en jour [1]. Elle attira bientôt l'attention de Démétrius, évêque de l'église d'Alexandrie. Ce qui recommandait encore le jeune maître, c'était le zèle dont il avait fait preuve.

Démétrius est le premier évêque d'Alexandrie qui fasse parler de lui. Quoique l'église de cette ville eût comme celle d'Antioche ou de Rome sa liste d'évêques qui remontaient sans interruption jusqu'à l'âge apostolique, il semble bien que ce n'est qu'avec Démétrius que l'épiscopat monarchique se soit établi dans cette église [2]. Elle retardait sur les églises d'Asie-Mineure et même sur celle de Rome. Dans la personne de Démétrius, l'évêque devient prépondérant à Alexandrie comme ailleurs. On verra que celui-ci ne l'a cédé à personne en fait d'autoritarisme. S'il estima avec raison que l'église d'Alexandrie avait tout intérêt à s'attacher le maître du Didascalée, on peut croire que le désir de contrôler cette institution et d'en faire une dépen-

1. Voir *H. E.*, VI, 3, 5 et 8, 6. Naturellement il faut que l'insupportable rhéteur qu'est Eusèbe amplifie. Il parle de τὸ πλῆθος τῶν κατηχουμένων παρ' αὐτῷ. On venait à lui, νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν. Origène lui-même dit dans une lettre : τῆς φήμης διατρεχούσης περὶ τῆς ἕξεως ἡμῶν, *H. E.*, VI, 19, 12.

2. Voir Harnack, *Chronol.*, Ier vol., p. 203 à 206.

dance de l'église ne fut pas étranger aux ouvertures qu'il fit à Origène. Il lui offrit son patronage que le jeune maître sans doute accueillit avec reconnaissance. Ce patronage fut d'abord plein d'égards ; tout au plus se faisait-il sentir parfois par une douce pression. On le verra, Démétrius n'aimait pas qu'Origène s'absentât sans son autorisation [1].

C'est à ce moment-là sans doute qu'Origène pratiqua sur lui-même l'opération de la castration. Son apologiste Eusèbe voit dans cet acte la preuve de son zèle ; il reconnaît que ce zèle était intempestif. Sans doute son héros a-t-il pris au pied de la lettre certaine parole évangélique qui semble louer ceux qui se font eunuques par amour du Royaume des cieux. La vraie raison paraît avoir été celle qu'Eusèbe d'ailleurs indique lui-même. Le jeune maître voyait venir à lui des femmes aussi bien que des hommes. Il pouvait craindre que la malignité publique ne fît de ces relations un sujet de calomnies. Il voulait y couper court. Démétrius, alors bien disposé pour lui, n'y vit pas autre chose [2].

Deux ou trois ans s'écoulent. Nous sommes en 205. Les dix années qui sont devant Origène vont être les plus fécondes de sa vie. C'est alors que se forment ses idées essentielles. De ses méditations pendant cette période sortira son système de philosophie religieuse et chrétienne. Vers 215, il se sentira en pleine possession de sa pensée. Dès 218, il commencera à écrire [3].

Pendant les premières années, Origène se borne exclusivement à expliquer les Écritures. Clément lui avait appris la méthode d'interprétation allégorique. Dans les débuts,

1. *H. E.*, VI, 3, 8. D'après ce texte, Démétrius, dès le premier jour, aurait d'autorité pris Origène et le Didascalée sous son contrôle. Eusèbe nous paraît anticiper ici et prêter à l'acte de l'évêque un caractère autoritaire qu'il n'eut pas au début. Eusèbe tient à placer son héros sous le patronage de l'Église.

2. Sur l'autocastration, voir Origène lui-même dans *Comment. sur Matthieu*, Lomm. t. XV, 1-5 à propos de Matth., XIX, 12.

3. *H. E.*, VI, 23, 1.

il n'a probablement fait que reproduire l'enseignement biblique de son maître. Mais bientôt lui viennent des étudiants et des étudiantes qui avaient suivi les philosophes en renom. Ils lui posent des questions que le jeune bibliciste trouve embarrassantes. Il sent qu'il ne lui est plus permis d'ignorer la philosophie. Nous l'avons vu, il l'avait sûrement étudiée quelques années auparavant ; puis il avait cru devoir bannir la philosophie avec les autres écrits grecs. Le voilà contraint par les exigences mêmes de son enseignement de revenir à la philosophie. C'est ce que fort heureusement il nous apprend lui-même dans une lettre dont Eusèbe nous a conservé un extrait. Elle mérite d'être citée : « Pendant que je m'appliquais à l'enseignement (τῷ λόγῳ), il me vint, sur la réputation que l'on me faisait, tantôt des hérétiques, tantôt des Grecs cultivés, notamment des gens qui avaient fait de la philosophie. Il me parut dès lors indiqué d'examiner les doctrines des hérétiques, ainsi que les vues des philosophes qui promettaient la vérité. En faisant cela, je n'ai fait qu'imiter Pantène qui, avant moi, fut utile à beaucoup de gens, et qui s'était acquis une grande compétence en ces matières. J'ai suivi aussi l'exemple d'Héraclas qui siège maintenant parmi les anciens de l'église d'Alexandrie [1].

Je l'ai trouvé à l'école du « Maître des sciences philosophiques » il l'avait suivi depuis cinq ans avant que je commençasse moi-même à être de ses auditeurs. Lui qui autrefois s'habillait comme tout le monde, a revêtu le costume des philosophes, et le porte jusqu'à ce jour. Il ne cesse d'étudier autant qu'il le peut les écrits des Grecs »[2].

Cet Héraclas était frère de Plutarque, ce disciple d'Origène qui fut l'un des premiers de ses élèves à subir le martyre. Origène devient maître du Didascalée environ un an après la persécution où périt son père, donc en 203. On peut supposer que c'est à ce moment-là qu'Héraclas se convertit avec son frère au christianisme. Origène dit

1. Il est curieux qu'Origène ne mentionne pas Clément.
2. *H. E.*, VI, 19, 12-14.

qu'il fréquentait les leçons du philosophe le plus renommé d'Alexandrie depuis cinq ans au moment où lui-même suivit son exemple C'est depuis sa conversion qu'Héraclas s'est mis à suivre les leçons du philosophe, à moins qu'il n'ait simplement continué à les suivre tout en faisant profession de christianisme. Toujours est-il qu'il devait être chrétien lorsqu'il étudiait la philosophie et qu'il s'affichait philosophe. Autrement Origène n'aurait pu se prévaloir de son exemple pour justifier ses propres études de philosophie. On peut supposer que c'est de l'année 203 à 208 qu'Héraclas fréquenta l'école du philosophe, ou peut-être un peu plus tôt. C'est donc dans ces années-là qu'Origène lui-même s'est de nouveau appliqué à l'étude de la philosophie grecque.

Ces renseignements que nous donne Origène se trouvent fort heureusement à la fois confirmés et complétés par le philosophe néoplatonicien Porphyre. C'est ce que nous apprend un fragment d'un de ses écrits, cité par Eusèbe [1].

Non seulement Porphyre sait qu'Origène a fréquenté l'un des maître de la philosophie à Alexandrie, mais ce maître, il le connaît, il le nomme. C'est Ammonius. Ce ne peut être que cet Ammonius Saccas dont Plotin fut l'élève pendant onze ans et qui par sa parole exerça une influence si profonde [2].

Dans ce même fragment Porphyre indique les philosophes dont Origène a étudié les écrits [3]. Précisions

1. *Ibidem.*, 16.

2. Voir Guyot, l'*Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, 1906, p. 161.

3. *H. E.*, VI, 19, 1-11. Eusèbe ne cite Porphyre que pour le témoignage qu'il rend de mauvaise grâce à la science philosophique d'Origène. A part cela, tout ce que Porphyre écrit n'a aucune valeur. C'est un « sycophante menteur ». L'appréciation d'Eusèbe est si partiale, et prouve chez lui une telle intolérance que son jugement ne peut être pris en considération. Au surplus, il commet des erreurs. Ce qu'il dit d'Ammonius est faux. M. Harnack pense même qu'il confond le philosophe avec un évêque du même nom (*Chron.*, II, p. 81). Ammonius n'est pas resté chrétien jusqu'à la fin de sa vie et n'a pas écrit une συμφωνία Μωύσεως καὶ Ἰησοῦ. Ajoutons : comment Eusèbe aurait-il admis qu'Ammonius de chrétien fût

d'autant plus précieuses que le philosophe néoplatonicien mérite ici la plus grande confiance. Il est fort exactement renseigné. Voici en quels termes il définit l'exégèse allégorique telle qu'Origène la pratiquait. « Il y a des gens qui loin de rejeter les absurdités des écrits juifs, cherchent à les expliquer. Ils imaginent des interprétations qui ne peuvent s'accorder avec les textes. Ce n'est pas tant pour justifier une religion étrangère, que pour rendre leurs doctrines acceptables et dignes de louange. Ils représentent les textes de Moïse, qui sont parfaitement clairs, comme autant d'énigmes ; ils leur confèrent un caractère sacré en prétendant que ce sont des oracles pleins de mystères cachés ; avec ce procédé ils ne font qu'obscurcir le jugement ».

Ce que Porphyre écrit de la méthode allégorique, il aurait pu tout aussi bien l'appliquer aux allégoristes stoïciens, à l'auteur du *De Iside et Osiride* qu'à Origène. Pour tous elle consistait à transformer des légendes antiques en des mythes philosophiques. Il est piquant de constater que le néoplatonicien Porphyre traite cette méthode si dédaigneusement alors que quelques années plus tard son école cherchera à s'accommoder des religions populaires. Il n'en reste pas moins qu'à part la malveillance, la définition que Porphyre formule de l'allégorie est parfaite. Elle s'applique à merveille à l'exégèse d'Origène. Le texte de Moïse n'est-il pas divin à ses yeux ? Et ne prétend-il pas, notamment dans ses homélies sur la Genèse, découvrir dans chaque mot du texte sacré une « énigme », un sens profond et caché, si bien que l'antique récit lui sert admirablement à justifier sa propre philosophie chrétienne ?

Porphyre dit avoir vu Origène dans sa jeunesse. Comme il est né à Tyr en 232, il a pu rencontrer le docteur chré-

devenu philosophe platonicien ? Quel scandale c'eût été ! Il se pourrait bien que sur ce point encore Porphyre eût raison. On se demande si ce n'est pas à son éducation chrétienne qu'Ammonius devait sa *vis fervida*, cette action personnelle qu'il paraît avoir exercée et cette ardeur de propagande qui rendait si séduisante sa parole.

tien avant 251. Il sait qu'Origène a eu une grande réputation et qu'il a laissé des écrits. Il n'ignore pas qu'il a fréquenté les cours d'Ammonius, et que s'il est chrétien par la vie et les croyances, il est grec par les idées. Il ne se trompe que sur un point. Il croit qu'Origène est né païen, a été élevé païen, et que ce n'est que plus tard qu'il est devenu chrétien. L'erreur s'explique facilement, si l'on admet qu'en effet Origène est né avant que son père devînt chrétien. Eusèbe du reste commet la même erreur et l'exagère encore en prétendant que les ancêtres de son héros étaient déjà chrétiens. Dès lors on peut faire confiance à Porphyre. Ce qu'il nous apprend des études de philosophie d'Origène est fort intéressant et s'accorde du reste avec tout ce que nous révèlent les écrits du théologien chrétien.

Des anciens philosophes qu'il a étudiés Porphyre ne nomme que Platon. Les auteurs qu'il énumère sont tous récents. C'étaient pour Origène et ses contemporains des modernes. Porphyre mentionne Numénius, Cronius, Apollophanès, Longin [1], Moderatus, Nicomaque, Chaerémon et Cornutus. Nous savons, en effet, par Origène lui même qu'il a étudié certains de ces philosophes, notamment Numénius [2], et Chaerémon le stoïcien [3], sans parler des néopythagoriciens.

On ne possède que de maigres notices sur les philosophes qu'énumère Porphyre. De quelques uns nous ne connaissons que les noms. Ce qui est certain, c'est qu'ils sont, les uns des platoniciens, comme Numénius et Cronius, d'autres des pythagoriciens comme Nicomaque et Modératus ; Chaerémon et Cornutus sont stoïciens [4].

1. Heinichen lit : Ἀλβίνου au lieu de Λογγίνου. Correction ingénieuse et plausible. Dans son édition critique, Schwartz rétablit la leçon des manuscrits. Rufin donne : Longinus.

2. Voir *Contra Celsum*, IV, 51 et ailleurs dans le même ouvrage ; voir l'appendice dans l'édition Koetschau.

3. Origène a utilisé son περὶ Κομητῶν, *C. Cels.*, I, 59.

4. Voir Zeller, le dernier vol. de son *Hist. de la Philosophie des Grecs.* Pour Numénius, Nicomaque, Cornutus, voir aussi Susemihl, *Gesch. der griech. Litter. in der Alexandrinerzeit*, 1891.

Remarquons que tous ces auteurs sont des allégoristes. Porphyre note ce fait. Il est clair qu'il les a nommés expressément pour prouver que c'est d'eux qu'Origène tient sa méthode d'interprétation. On aurait donc tort de voir dans l'énumération de Porphyre une liste complète des philosophes qu'a étudiés notre auteur. Son critique a relevé parmi ceux qu'il a pratiqués spécialement les allégoristes.

Il faut donc compléter les renseignements de Porphyre par ce qu'Origène lui-même nous laisse entrevoir de ses lectures philosophiques. Lorsque nous exposerons ses doctrines et que nous en rechercherons la genèse, on verra qu'il a assidûment pratiqué Platon. Sans doute il connaît le platonisme surtout par les platoniciens récents, mais il est remonté au maître lui-même. Il y a certains des dialogues, et certaines parties du système de Platon qu'il connaît de première main. Il faut en dire autant d'Aristote. L'analyse de certaines des doctrines de l'auteur du *De Principiis* nous obligera à reconnaître qu'il a bien connu au moins certains écrits du Stagirite. Sa familiarité avec le stoïcisme est telle qu'il n'est guère possible qu'il n'ait étudié que les disciples ; il a dû prendre connaissance des écrits de Zénon, de Chrysippe, peut-être de Cléanthe.

Origène a voulu se renseigner exactement sur les doctrines philosophiques qui étaient le plus populaires parmi les étudiants à Alexandrie ; il a étudié les platoniciens, les néopythagoriciens et les stoïciens. Il a senti qu'il ne pouvait se borner aux représentants récents ou contemporains de ces écoles. Il lui a fallu étudier les maîtres eux-mêmes, du moins certains de leurs écrits. Cela ne veut pas dire qu'il ait voulu faire une étude complète de la philosophie ; il ne s'y est appliqué que dans la mesure où l'exigeait son propre enseignement.

En effet, lui-même nous apprend, comme on l'a vu, que s'il a étudié la philosophie, c'est qu'il s'y est vu contraint. Comme exégète des Écritures chrétiennes, il réussissait ; il avait déjà une certaine réputation ; des auditeurs chaque jour plus nombreux lui venaient ; les uns avaient été

élèves de docteurs gnostiques, tel Ambroise; d'autres avaient suivi les maîtres des différentes écoles de philosophes. L'enseignement comportait alors des relations personnelles entre maître et élèves; on ne se contentait pas d'exposer une science ou une philosophie; on en discutait; il y avait échange de questions et de réponses; le maître s'expliquait dans le détail. C'est la méthode qu'on pratiquait au Didascalée comme ailleurs [1].

Origène ne tarda pas à s'apercevoir qu'il ne lui serait pas possible de répondre aux objections qu'on lui faisait, ou de donner les explications que l'on sollicitait, s'il ne se renseignait exactement sur les opinions que l'on professait dans les écoles.

C'est alors qu'il se décida à étudier la philosophie. Cette étude, il la poussa à fond, comme il faisait toutes choses. Il étudia les livres des philosophes et fréquenta les leçons du maître le plus célèbre d'Alexandrie.

Étant donné l'intolérance pour ne pas dire le fanatisme qui animait Origène au temps de sa jeunesse, la décision qu'il prit à ce moment dénote une remarquable ouverture d'esprit. Il aurait pu se borner à écarter les questions inopportunes, à déclarer qu'en matière de foi la curiosité n'est pas permise, qu'il n'y a pas lieu de tenir compte des opinions soit d'un docteur gnostique, soit d'un philosophe. Sans aucun doute, c'est ce qu'eût fait à sa place un Tertullien. Il aurait répété à ses élèves son fameux mot : *nihil ultra regulam*. Son conseil eût été de ne pas même discuter avec un gnostique ou un philosophe. Il n'y avait qu'à leur opposer la question préalable (*praescriptio*). Tertullien n'a jamais songé à essayer de comprendre un adversaire. Le marcionisme régnait à tel point à Carthage qu'il fut bien obligé de s'en occuper et de défendre la foi. Comment le fit-il ? Il se contenta de s'emparer des « Antithèses » de Marcion et à la manière d'un juriste et d'un

1. *C. Cels.*, VI, 10 (Koetschau IIe vol., p. 80, 25). Origène déclare : ἄλλοις δὲ ὅστι δύναμις ἀποδεικτικῶς δι' ἐρωτήσεων καὶ ἀποκρίσεων προσερχόμεθα. C'est ainsi que procédait Plotin.

avocat de réfuter à force de dialectique les thèses de l'adversaire. Si nous n'avions que l'*Adversus Marcionem* nous ne soupçonnerions même pas la valeur de Marcion et l'intérêt de certaines de ses vues. La caricature nous voilerait l'original. De combien plus de compréhension Origène fait preuve ! Elle est d'autant plus remarquable qu'il avait à surmonter une intolérance première qui n'était guère moindre que celle de Tertullien.

Notre jeune docteur devait aller plus loin. Il ne fut pas sans s'apercevoir bientôt de quelle utilité pouvait lui être une connaissance approfondie de la philosophie et de la science de son temps. On en pouvait tirer de frappantes illustrations au profit de la foi, des idées qui expliquaient et justifiaient les croyances des chrétiens, toute une savante dialectique que l'on pouvait retourner contre les détracteurs de la religion du Christ. L'analyse des doctrines d'Origène nous montrera la virtuosité avec laquelle il a su tirer parti de la philosophie.

Il en vint même à reconnaître que pour donner aux croyances chrétiennes toute leur valeur, pour en mettre en évidence toute la vérité, pour les élever à la hauteur de doctrines philosophiques dignes de rivaliser avec celles des philosophes, il fallait formuler ces croyances en termes philosophiques. Par un renversement inouï des choses, il se trouvait que les philosophes avaient élaboré les formules de la foi chrétienne !

Origène en conclut que le Christ avait simplement donné aux apôtres les éléments de la foi et les principes primordiaux, et qu'il était réservé aux successeurs des apôtres d'expliquer ces éléments et de compléter ces principes par des doctrines (δόγματα) qui y étaient implicitement contenues. C'est le point de vue qu'il développe dans la préface de son *De Principiis*. Il se considère comme l'interprète de la « tradition ».

Lorsque cette conviction se fut imposée à lui, il se mit aussitôt et sans hésitation à transposer ses croyances en formules philosophiques. Ce fut un formidable travail de méditation. Il en sortit un système achevé de philosophie

chrétienne. Que l'on veuille bien admettre sous bénéfice d'inventaire que telle fut en effet la démarche finale que fit son esprit, et que les étapes que nous en avons marquées sont bien celles qu'il a suivies. L'analyse de ses doctrines nous en fournira en abondance les preuves. Ne doutons pas davantage que c'est à cette époque de sa vie, de sa vingtième à sa trentième année environ, que s'est faite cette évolution décisive. Lorsque quelques années après, il se mettra à écrire, nous le trouverons dès le premier jour en pleine possession de ses idées. A partir de ce moment il ne changera plus ; il ne modifiera aucune partie de son système ; il n'y ajoutera rien d'essentiel. Ses vastes commentaires, ses innombrables homélies, ses traités de circonstance, ne feront qu'exposer, illustrer, développer le système qu'il a conçu aux heures fécondes de sa jeunesse. Pas une trace dans tout ce qu'il a écrit d'une nouvelle évolution de ses idées. Il serait illusoire de chercher dans ses livres l'histoire de sa pensée.

Un fait vraiment étrange, c'est qu'en 215 environ Origène en arrivait exactement au même point où Clément était parvenu avant lui. Son maître n'avait-il pas justifié dans les *Stromates* l'étude de la philosophie, n'avait-il pas prouvé qu'elle était nécessaire au moins au chrétien plus avancé, n'avait-il pas enfin très clairement donné à entendre que sans l'aide de la philosophie, la foi chrétienne ne pouvait donner tout son fruit ni avoir toute sa valeur ? [1]. Origène n'avait-il donc pas lu les *Stromates* ? C'est possible, attendu qu'il est bien probable que Clément n'a composé la plus grande partie, sinon la totalité de cet ouvrage qu'après avoir quitté Alexandrie, et que les *Stromates* qu'il a laissés inachevés n'ont peut-être pas été publiés avant sa mort, survenue après l'année 211. Mais les idées que Clément expose dans les *Stromates* ne les a-t-il pas professées au Didascalée, au temps où Origène avec son ami Alexandre y fréquentait ? Nous n'en savons rien.

1. Voir notre étude sur « l'originalité de la philosophie chrétienne » de Clément d'Alexandrie dans l'annuaire 1919-1920 de la section des sciences religieuses à l'École pratique des Hautes Études.

Clément était fort prudent. Il se peut qu'il n'ait pas livré toute sa pensée à ses élèves. Puisqu'Origène paraît l'avoir entièrement ignorée, on est tenté de le croire. Cette remarque nous confirme dans l'opinion que c'est uniquement l'exégèse allégorique des Écritures que Clément a apprise à son jeune élève. Ajoutons-y, si l'on veut, le *Pédagogue* et peut-être le contenu du III^e^ et du IV^e^ *Stromate* sur le mariage et le martyre. Il est probable en effet que ces deux *Stromates* sont antérieurs au reste de l'ouvrage.

Rien n'atteste mieux la profonde évolution qui s'est faite alors dans les idées d'Origène que la réorganisation de l'enseignement du Didascalée qu'il paraît avoir accomplie à ce moment-là. Sur cet acte capital, fort heureusement Eusèbe nous a donné de précieuses précisions [1].

Tout d'abord il partage ses élèves en deux sections. La première comprenait les débutants (οἱ στοιχειούμενοι). Il en confie la direction à son ami, Héraclas. C'est sans doute dans cette section que les moins avancés recevaient l'habi-

1. *H. E.*, VI, ch. 15 et ch. 18, 3 et 4. De ces passages, il ne faut retenir que les faits précis ; il faut faire entièrement abstraction des appréciations d'Eusèbe lui-même. On y retrouve sa coutumière exagération. Ainsi à l'en croire, parmi les multitudes, μύριοι, qui affluent au Didascalée, se trouvent φιλοσόφων τῶν μάλιστα ἐπιφανῶν οὐκ ὀλίγοι. Eusèbe nous apprend ensuite qu'Origène les initiait à l'étude de la philosophie. Mais s'ils étaient eux-mêmes les plus distingués des maîtres de la philosophie, Origène n'aurait pu prétendre leur apprendre leur propre discipline. Eusèbe ne voit pas la contradiction. Naturellement il n'a aucune idée de l'évolution qui s'est faite alors dans les vues de son héros. S'il a étudié la philosophie, s'il lui a fait une place au Didascalée, c'est uniquement parce qu'il a senti la nécessité de se renseigner, de s'armer pour répondre aux objections des élèves des philosophes. Cependant Eusèbe nous apprend qu'à cette époque Origène poussait même des gens non cultivés (οἱ ἰδιωτικώτεροι) à faire leur ἐγκύκλια. Voilà un fait qui aurait dû le frapper et l'éclairer. Eh quoi, il nous dit que quelques années auparavant le jeune Origène avait banni les lettres grecques du Didascalée, qu'il avait vendu ses manuscrits d'auteurs grecs et qu'il s'était confiné dans l'étude des Écritures, et maintenant il exhorte les gens à étudier τὰ κοσμικὰ καὶ φιλόσοφα μαθήματα et les déclare fort utiles ! N'était-ce donc pas la preuve d'une véritable révolution dans ses idées ?

tuelle instruction, dénommée τὰ ἐγκύκλια. Il est probable aussi qu'Héraclas initiait les élèves à l'étude biblique. Origène se chargeait des plus avancés (οἱ ἐν ἕξει). A ceux-là il donnait une préparation complète. Comme cela se pratiquait chez les platoniciens et chez les pythagoriciens, il faisait étudier l'arithmétique, la géométrie et les autres disciplines préparatoires (τὰ ἄλλα προπαιδεύματα) [1]. Enfin il lisait avec eux et commentait les écrits des philosophes. C'est sans doute à ces élèves de choix, ὅσους εὐφυῶς ἔχοντας ἑώρα, qu'il exposait la matière biblique et théologique qu'il rédigeait ensuite dans ses commentaires.

Peut-on préciser la date de cette réorganisation du Didascalée qui en faisait d'une simple école biblique une école de philosophie religieuse pareille à celles des philosophes les plus renommés d'Alexandrie ? Eusèbe place cet événement dans la partie de son VI[e] livre qui raconte l'histoire de l'Église pendant le règne de Caracalla. Il aurait eu lieu dans les dernières années du règne, si l'on tient compte de la suite des événements que narre l'historien. Selon toute vraisemblance, c'est donc en 215 ou 216 qu'Origène a transformé le Didascalée. C'est à l'heure où ses vues définitives achèvent de se former. C'est l'acte qui consacre et clôt la crise de pensée dont il sort victorieux. Un acte non moins significatif de cette crise et de l'issue qu'elle a reçue, c'est que peu de temps après Origène commence sa carrière d'écrivain. D'après Eusèbe, ce serait à partir du règne d'Élagabal, donc à partir de 218 qu'Origène commence à dicter ses premiers commentaires [2].

1. Justin Martyr raconte qu'il voulut suivre les leçons d'un célèbre pythagoricien. Celui-ci lui demanda s'il avait étudié la musique, l'astronomie et la géométrie. C'étaient des sciences nécessaires à l'étude de sa philosophie : *Dialogue avec Tryphon*, ch. 2, 219 B.

2. *H. E.* VI, ch. 21, 1 ; ch. 22 ; ch. 23, 1. On pourrait être tenté d'entendre l'expression ἐξ ἐκείνου de 23, 1 comme signifiant qu'Origène commença à écrire après Hippolyte, donc d'après ch. 22 à partir du règne d'Alexandre, donc en 222. Mais l'expression signifie à partir de ce temps déjà marqué par le τότε de 22 et se rapportant au temps du « deuxième Antonin » de Élagabal donc à 218, ch. 21, 1. C'est aussi l'opinion de M. Harnack, *Chron.*, II, p. 36. M. Koetschau ne pense

Il n'a écrit que lorsqu'il a été en pleine possession de sa pensée.

A son insu peut-être, le chef du Didascalée appliquait en 215 le programme d'éducation chrétienne que Clément avait exposé dans son VI[e] et son VII[e] *Stromate*. A l'École catéchétique pouvait maintenant se former ce « gnostique » ou « parfait chrétien » dont le maître d'Origène avait tracé le portrait idéal. Encore quelques années et l'élève devait réaliser un autre rêve que Clément avait caressé. L'auteur du « Protrepticos » et du « Paidagogos » voulait un jour compléter son grand ouvrage par le « Didascalos ». C'en eût été le couronnement. La troisième partie de l'ouvrage eût exposé la philosophie chrétienne ou la dogmatique de l'auteur. Il ne lui fut pas donné de réaliser son rêve. Le « Didascalos », le « Maître », ou la troisième partie de l'œuvre de Clément, c'est Origène qui l'a écrit. Nous l'avons dans son *De Principiis*.

Il importe au plus haut point de ne pas se méprendre sur le caractère de l'évolution des idées d'Origène en ces mémorables années. Ce ne fut en aucune façon une sorte de conversion à la philosophie. Il ne renia rien de sa foi première ; il ne resta pas moins fervent qu'aux jours de son adolescence. Si l'on en doute, qu'on relise son traité sur le martyre qui date du temps de Maximin de Thrace. Au surplus, Origène n'a jamais aimé la philosophie. Clément a eu des complaisances très marquées pour Socrate, Platon, les Stoïciens. Il les a égalés aux prophètes d'Israël. Jamais Origène n'a connu ces faiblesses. Son christianisme pour le fond est resté exclusif jusqu'à la fin. Les sentiments n'ont pas varié. Mais ce qui a changé, ce sont les idées. C'est uniquement dans le domaine de la pensée que s'est faite l'évolution. Si bien que notre auteur nous offre ce curieux spectacle d'une

pas autrement (préface de son édition du *De Principiis*, p. x, 1913). M. Preuschen suppose qu'Origène a commencé à rédiger son commentaire sur Jean en 218 ou 219. Ce n'était pas son premier écrit. Ce serait donc avant 218 qu'il a inauguré sa carrière d'écrivain. Voir la préface p. LXXIX de son édit. du comment. 1903.

pacifique cohabitation d'un chrétien aussi ardent que n'importe quel confesseur et d'un philosophe grec que ne pouvait récuser même un Porphyre. Cette cohabitation ne se fit pas par suite d'une sorte d'entente tacite qui permit à l'un et à l'autre de vivre à part. Il n'y eut jamais de cloison étanche entre le philosophe et le chrétien. C'est justement une étude singulièrement intéressante d'observer comment le chrétien a influé sur le philosophe et réciproquement le platonicien sur le disciple de Jésus.

Résumons les faits essentiels de ce chapitre. Après quelques années d'enseignement, vers 205, Origène sent la nécessité de prendre connaissance des opinions des philosophes. Il s'adonne à l'étude de la philosophie. Cette étude l'amène à reconnaître qu'il a besoin pour défendre et pour formuler sa foi des doctrines philosophiques. Avec une incomparable vaillance d'esprit, il se met à l'œuvre. Vers 215, il est en possession de son système. Avec une décision qui l'honore, il transforme l'enseignement du Didascalée, et bientôt après commence à rédiger en de savants commentaires des vues d'une hardiesse parfois déconcertante.

CHAPITRE III

A ALEXANDRIE

A partir de 215 environ, Origène déploie une activité vraiment prodigieuse. Il n'interrompait son enseignement que par de courtes absences. Ainsi au temps de Zéphirin, donc avant 218, puisque cet évêque est mort en cette année, il se rend à Rome [1]. Vers le même temps, il entreprend quelques voyages pour rechercher des versions peu connues de la Bible juive. Il en trouve une à Nicopolis près d'Actium, une autre à Jéricho. C'était au temps de Caracalla [2]. Cet empereur fit à la fin de l'année 215 une visite à Alexandrie et y signala son passage par un horrible massacre. Origène se retira pendant l'orage. Il alla à Césarée en Palestine où l'évêque l'invita à prêcher [3]. Quelques mois auparavant, certain gouverneur d'Arabie avait dépêché un officier pour prier le préfet et l'évêque de lui envoyer Origène. Il désirait s'entretenir avec lui [4]. C'est ensuite Mammée, mère de l'empereur Alexandre, alors en résidence à Antioche, qui fait mander Origène pour des entretiens religieux [5]. Au commencement du

1. *H. E.*, VI, ch. 14, 10; ch. 21, 1.
2. *Ibidem.*, ch. 16, 2 et 3.
3. *Ibidem.*, ch. 19, 16.
4. *Ibidem.*, ch. 19, 15.
5. *Ibidem.*, ch. 21, 3 et 4. Dans ce chapitre, Eusèbe nous apprend que Zéphirin meurt la première année du règne d'Élagabal, donc en 218; puis il mentionne l'avènement d'Alexandre Sévère et ensuite l'invitation de Mammée. Celle-ci aurait donc eu lieu après 222. M. Harnack, après

pontificat de Pontianus, donc à la fin de 230, Origène fait une assez longue absence. Il se rend à Césarée en Palestine où il reçoit l'imposition des mains et devient presbytre, puis il se rend en Grèce, sans doute à Athènes pour « affaires ecclésiastiques pressantes » [1].

C'est vers 218 qu'Origène se met à écrire. Ce qui nous reste de sa production littéraire, soit dans le texte grec original, soit dans les versions latines d'écrits maintenant perdus, est fort considérable. On peut l'évaluer à un tiers environ de l'œuvre totale. Une telle abondance laisse rêveur. On se demande comment l'auteur a pu mener de front à la fois un enseignement qu'Eusèbe nous représente comme absorbant, et une production littéraire plus que suffisante pour remplir une vie d'écrivain. Que serait-ce si nous avions devant nous la collection complète de ses écrits !

Cette abondance s'explique en bonne partie par les procédés de rédaction et de publication de l'auteur. Sur ce point Eusèbe nous renseigne avec précision. « C'est à partir de ce temps » c'est-à-dire du règne d'Élagabal, donc en 218, « qu'Origène entreprit ses commentaires des Saintes Écritures [2]. Ambroise, qu'il avait converti du gnosticisme au christianisme, l'y excitait fort par toutes sortes d'encouragements qui ne consistaient pas seulement en paroles et en exhortations, mais aussi dans de très abondantes ressources qu'il mettait à sa disposition. En effet, il avait plus de sept tachygraphes qui écrivaient sous sa dictée ; ils se relayaient à intervalles fixes. Il n'avait pas moins de copistes et en même temps des jeunes filles exercées à la belle écriture. Pour tout ce personnel,

Tillemont et Wescott, place cette entrevue sous le règne d'Élagabal en 218, pendant un séjour que cet empereur fit à Antioche en cette année. Mammée s'y trouvait aussi. Voir Harnack, *Chron.*, II, p. 30, note 5.

1. *Ibidem.*, ch. 23, 3 et 4. Il n'existe aucune raison de mettre en doute ces divers renseignements d'Eusèbe. Il les tient de bonne source et ils se suivent et s'enchaînent fort bien.

2. *Ibidem.*, VI, 23, 1.

Ambroise suppléait en abondance ce qui était nécessaire à leur entretien » [1].

Origène était donc en mesure de dicter le texte de ses commentaires. La production est si régulière et méthodique qu'elle ne souffre pas d'arrêt, et que l'on pouvait fixer la durée de travail pour chaque tachygraphe. Il est clair que notre auteur possédait depuis longtemps la matière qu'il dictait de cette façon. Il ne l'improvisait pas; il ne faisait que répéter ce qu'il avait exposé à maintes reprises. Ses commentaires reproduisaient son enseignement. Ce qui le prouve, c'est que lorsqu'Origène, à propos d'un texte biblique, expose une de ses doctrines ou développe une argumentation, ou enfin énumère les textes qui corroboraient le sens qu'il donne à tel passage des Écritures, il n'hésite pas à se répéter presque textuellement. Veut-il démontrer que Dieu n'a point de corps, c'est la même démonstration appuyée sur les mêmes textes qu'on peut lire, soit dans les commentaires, soit dans les homélies, soit dans le *De Principiis*. Origène dispose évidemment de formules et de clichés tout prêts, dont il fait usage sans les modifier, chaque fois qu'il en a besoin.

Évidemment le travail de méditation et de recherche a été fait au fur et à mesure des besoins de son enseignement. La dictée n'en donnait que les résultats déjà exposés oralement à ses élèves.

Ce qui facilitait encore la composition de ses écrits, c'est qu'aucune préoccupation proprement littéraire n'embarrassait l'auteur. Clément n'est pas indifférent à la beauté de l'expression. Il a écrit plus d'une page pleine de grâce et de poésie. On voit qu'il se souvient qu'il est né à Athènes, et qu'il est compatriote de Platon. Quand il arrive à Origène d'être éloquent, c'est uniquement à l'élévation de la pensée ou à l'émotion qu'il doit l'inspiration. Son souci exclusif est de répandre ses idées. Il reste toujours pédagogue, et en homme qui connaît son

1. *Ibidem.*, ch. 23, 1 et 2.

métier, il sait qu'il faut insister et appuyer ; les répétitions sont de rigueur. Aussi il ne s'en prive pas.

C'est donc une véritable officine littéraire qu'il organise au Didascalée. La méditation et la préparation de son enseignement, la dictée et la rédaction de ses livres, la copie des manuscrits, la publication des éditions, tout est exactement réglé. Le Didascalée est un laboratoire, un atelier et une école. L'art, la poésie, l'inspiration qui ne se commande pas, n'y ont pas de place. Ce qu'on demande, c'est le labeur méthodique de la pensée, c'est l'étude patiente des textes, c'est le travail régulier et inlassable. Aussi le résultat est-il le gigantesque monument qu'Origène a laissé, et dont l'influence si profonde et si étendue est due en bonne partie à sa masse.

Quels sont les écrits que notre auteur a composés ou commencés à Alexandrie? C'est d'abord son édition des Septante, qu'il a intitulée les *Hexaples*. Lui-même nous apprend qu'il avait rédigé les cinq premiers tomes de son commentaire sur *saint Jean* avant de quitter Alexandrie. Il y commença aussi son commentaire sur la *Genèse* dont il dicta huit tomes. Dans le même temps il entreprit son commentaire sur les *Psaumes* ; il en expliqua vingt-cinq avant de partir pour Césarée. Il paraît avoir achevé à Alexandrie le commentaire sur les *Lamentations* ainsi qu'un traité sur la *Résurrection*. Comme tant d'autres, il écrivit des *Stromates* qui sont de la même époque. L'ouvrage capital qui vit le jour à Alexandrie, c'est le *De Principiis* (περὶ ἀρχῶν).

Cette œuvre de propagande et d'éducation chrétienne qu'Origène avait si bien organisée et qu'il poursuivait sans relâche, faillit être compromise et même arrêtée. Démétrius était évêque de l'église d'Alexandrie. C'est lui qui y établit l'épiscopat monarchique. Avant lui, il n'est question à Alexandrie que de presbytres. C'est à eux que remontent toutes les traditions ecclésiastiques et tous les souvenirs de Clément et d'Origène [1]. A partir de Déme-

1. Voir Harn., *Die Ueberlief. der altchr. Litter.*, 1er vol., article Pantène, p. 293.

trius, les presbytres ne font plus parler d'eux ; l'autorité est exclusivement entre les mains de l'évêque.

On comprend que lorsque le jeune Origène réussit à rétablir l'enseignement du Didascalée chrétien et que cette institution redevint importante, Démétrius n'ait pas voulu s'en désintéresser [1]. Il comprit qu'elle pourrait rendre à l'église les plus grands services. Aussi, au dire d'Eusèbe, il prodigue les encouragements au jeune maître. Lorsque celui-ci, par sa mutilation volontaire, étonne, scandalise maint chrétien, l'évêque l'excuse, le prend sous sa protection. Bientôt la sollicitude épiscopale se fait plus pressante. Elle devient peu à peu gênante. Origène s'absente-t-il d'Alexandrie, Démétrius insiste pour qu'il revienne. Dans une occasion, il ne lui suffit pas de le rappeler par lettre, il lui dépêche des diacres pour le ramener.

C'est à cette occasion qu'Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, firent prêcher Origène quoiqu'il ne fût pas presbytre. L'ayant appris, Démétrius se montra si ému, que les deux évêques lui écrivirent pour expliquer et justifier leur conduite. Ils rappelaient plusieurs exemples de prédications laïques sollicitées et autorisées par des évêques. Cette lettre ne calma pas les inquiétudes de Démétrius. La surveillance qu'il exerçait sur Origène devint plus étroite [2]. Ceci se passait, d'après Eusèbe, avant 218.

Il faut reconnaître que le chef du Didascalée fit preuve d'une remarquable patience. Pendant douze ans, il supporta le contrôle, peut-être l'ingérence de l'évêque. Mais

1. Nos sources en ce qui concerne la querelle de Démétrius et d'Origène sont Eusèbe, *H. E.*, VI, 3, 8 ; 8, 3 ; 14, 11 ; 19, 15-19 ; une importante allusion d'Origène lui-même dans le début du VI^e^ tome de son comment. sur S. Jean ; une lettre d'Origène que Rufin cite en la traduisant dans son *De adulteratione librorum Origenis*, (texte dans Lomm., XXV, p. 388) ; une notice de Photius d'après Pamphile, *Biblioth.* 118 ; certains détails donnés par Jérôme dans ses lettres contre Rufin.

2. *H. E.* VI, 19, 17 à 19. Voir Preuschen, préface de son éd. du Comm. de Jean, p. LXXVIII et suiv.

en 230, un nouvel incident survint qui fit éclater l'orage. Eusèbe se borne à le mentionner et renvoie son lecteur au IIe livre de son *Apologie* d'Origène [1]. Celui-ci nous apprend lui-même dans une lettre que Rufin nous a conservée que l'incident se rattache à un voyage prolongé qu'il fit alors [2]. Il visita Césarée en Palestine, Antioche, Éphèse, Athènes. A Éphèse notamment, il eut d'importantes discussions avec un certain hérétique. C'est alors, soit à l'aller soit au retour, qu'il reçut l'ordination régulière ou l'imposition des mains de la part de Théoctiste et d'Alexandre. Cette formalité assurait sa liberté de prédication et d'action.

L'émotion de Démétrius fut au comble. Il se décida à sévir contre Origène.

Quelles sont les causes de l'émotion de Démétrius? Quels sont les mobiles qui l'ont décidé à rompre avec Origène et finalement à le persécuter [3]?

L'explication d'Eusèbe est probablement juste [4]. « Pas

1. *Ibidem*, 23, 4. Urbain meurt en 230.

2. *De adulteratione librorum Origenis*, Lomm. XXV, p. 388.

3. Dans sa *Patrologie*, p. 120, 3e éd. 1910, Bardenhewer affirme « qu'Origène fut déposé pour ordination irrégulière et erreurs de doctrine ». Voilà une affirmation fort sujette à caution. Peut-on parler d'une ordination régulière ou irrégulière en 230? Où sont les preuves qu'il existât alors des règles acceptées et reçues d'après lesquelles seul l'évêque du diocèse auquel appartenait le candidat avait le droit de lui conférer l'ordination ou la qualité de presbytre? C'est ce que prétendait Démétrius, mais tout le monde lui conteste sa prétention. — Démétrius aurait relevé des erreurs de doctrine chez Origène, dit Bardenhewer. Le seul texte sur lequel on pourrait s'appuyer c'est *H. E.*, VI, 36, 4. Dans une lettre à Fabien, Origène aurait défendu son orthodoxie. Mais d'après Eusèbe, cette lettre date de la 3e année de Philippe l'Arabe, donc de 246. Il y a longtemps que Démétrius est mort. M. Harnack reconnaît qu'on ignore si Démétrius accusait Origène d'hérésie (*Chron.*, Ier vol., p. 32 note 2). Jérôme déclare formellement qu'il n'a pas été condamné *propter dogmatum novitatem, non propter haeresim. Ep.* 33, 4. Ce ne serait donc pas contre les imputations de l'évêque d'Alexandrie qu'Origène se défendait dans sa lettre à Fabien.

4. *H. E.* VI, 8, 4. D'après ce texte, l'évêque n'aurait allégué contre Origène que sa mutilation volontaire.

longtemps après », dit-il, « ce même Démétrius voyant les succès d'Origène, et sa réputation grandissante, succomba à une passion humaine, ἀνθρώπινόν τι πεπονθώς ». Il ajoute qu'il lui fit un grief, non pas de sa doctrine, mais de cette mutilation volontaire qu'il avait d'abord excusée. Lorsque les évêques de Jérusalem et de Césarée eurent imposé les mains à Origène, Démétrius éclata, et se mit à écrire, partout, aux évêques, pour dénoncer l'acte qu'il n'avait pas d'abord blâmé. Il existe assez d'indices dans les textes qui révèlent chez lui un tempérament d'autoritaire. Il est manifestement jaloux de sa prérogative d'évêque. Le prestige d'Origène l'offusque. Cette passion devait le pousser aux actes les plus regrettables.

Sur ce point, c'est Photius qui nous renseigne. Il déclare que Pamphile est son garant. Voici textuellement la notice du savant patriarche. « Un concile ou synode composé d'évêques et d'anciens, ἐπισκόπων καὶ τινων πρεσβυτέρων, se réunit contre Origène. Ce concile, comme le dit Pamphile, vote et décrète qu'Origène quittera Alexandrie, qu'il n'y séjournera plus et qu'il n'y enseignera pas. Cependant il ne fut pas déposé, τῆς μέντοι τοῦ πρεσβυτερίου τιμῆς οὐδαμῶς ἀποκεκινῆσθαι [1].

Ce décret ne laisse pas d'être étrange. Pourquoi éloigne-t-on Origène sans le déposer? S'il était indigne de séjourner à Alexandrie, d'y enseigner, ne l'était-il pas, pour les mêmes raisons ailleurs? Ce synode a bien l'air d'avoir voulu prendre une mesure qui, sans frapper trop durement Origène, mettrait fin à l'incident. Puisque sa présence à Alexandrie était devenue impossible, qu'il s'éloigne. Ce n'est pas cependant une raison suffisante pour qu'on le dépouille de sa dignité ecclésiastique.

Cette demi-mesure ne contenta pas l'évêque. En effet, Photius ajoute : « Mais Démétrius de concert avec certains évêques d'Égypte, le déposa aussi de la prêtrise ». Ainsi l'évêque n'ayant pas obtenu la condamnation qu'il

1. Photius, *Biblioth.* 118.

voulait du premier synode, en convoqua un autre. Cette fois-ci il eut soin de n'y admettre que des évêques, sans doute des évêques dont il était sûr.

Puis Démétrius écrit partout pour annoncer le décret de déposition et pour obtenir l'adhésion des églises et des évêques. Il n'eut pas le succès qu'il escomptait. Les églises de Palestine, de Phénicie, d'Arabie, d'Achaïe, c'est-à-dire justement celles qui connaissaient personnellement le condamné, résistèrent et refusèrent d'adhérer au jugement du deuxième synode d'Égypte. C'est ce que nous apprend Jérôme. « Démétrius le condamna. Ce fut contre le sentiment des évêques de Palestine, d'Arabie, de Phénicie, d'Achaïe. Rome donna son adhésion à la condamnation, non pas à cause de la nouveauté des doctrines d'Origène, ou à cause d'une hérésie, mais parce qu'on ne pouvait souffrir la gloire de son éloquence et de sa science [1] ».

La dixième année d'Alexandre Sévère, donc en 232, le chef du Didascalée chrétien se vit contraint de quitter Alexandrie. Il se réfugia en Palestine [2]. Le coup fut rude. Quoi de plus douloureux que de se voir arraché à une action qui avait absorbé toutes ses forces ! Exil immérité et singulièrement amer. Quels furent les sentiments d'Origène pendant cette cruelle crise? Lui-même nous les a révélés dans une page vraiment pathétique [3]. Il avait poursuivi la rédaction de son commentaire sur Jean jusqu'à la dernière minute. La nécessité de se défendre le força à suspendre ce grand travail. Quand il put le reprendre, à Césarée, il crut devoir s'expliquer sur ce qui s'était passé. « J'avais dicté le commentaire jusqu'au cinquième tome, bien que la tempête à Alexandrie me fût un obstacle. Jésus tançait vents et flots. J'étais avancé jusqu'à un certain point dans la rédaction du VI^e^ tome, quand je fus arraché de l'Égypte, Dieu m'en ayant sauvé, lui qui en

1. Jérôme, *Epist.*, 33, 4.
2. Eus., *H. E.* VI, 26.
3. *Comment. de Jean*, le début, 2.

avait fait sortir son peuple. Puis lorsque l'adversaire me fit la guerre avec plus de violence que jamais, notamment dans ses dernières lettres si contraires à l'Évangile, et qu'il eut soulevé contre moi tous les vents d'iniquité qu'il y avait en Égypte, la Raison (ὁ λόγος) me fit un devoir de combattre de pied ferme et de préserver ma pensée de peur que de mauvais sophismes ne parvinssent à livrer mon âme elle-même à la tempête. C'est ce qu'il fallait faire plutôt que de poursuivre hors de saison la suite de mon commentaire, avant que j'eusse retrouvé la tranquillité. Au surplus, mes tachygraphes n'étaient pas avec moi ».

Cette page révèle toute la gravité de la crise. Démétrius s'est acharné avec une violence inouïe. Il a mis tout en œuvre pour discréditer l'homme dont il était jaloux. Il a exploité contre lui l'acte inconsidéré qu'il avait commis quinze ans auparavant. Il a représenté Origène, son caractère, son œuvre sous l'aspect le plus défavorable. Il s'est servi des décisions des deux synodes qu'il avait convoqués pour emporter la conviction des hésitants. Il a saisi toutes les églises de cette affaire. S'il n'a pas réussi à les ameuter toutes contre Origène, il a obtenu l'approbation de Rome. Il est clair que son adversaire pouvait sortir du conflit discrédité, suspect, dépouillé de l'autorité que lui avaient conquise son talent et ses services. Ce pouvait être la fin de l'œuvre d'Origène.

Ce qui paraît l'avoir le plus inquiété, ce ne furent pas tant les conséquences que pouvait entraîner la campagne furibonde de Démétrius, que l'altération que pourrait produire dans ses propres sentiments une lutte aussi âpre et aussi odieuse. Origène tremblait, dit-il, pour son âme. Elle pouvait sombrer dans la tempête. Ailleurs il s'explique plus clairement. Il redoutait de s'aigrir, de s'emporter, de répondre aux insinuations malveillantes et aux calomnies par les mêmes procédés. Cependant il est sorti de la tempête intact. Qu'est-ce qui l'a préservé? Il le dit avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute. C'est sa foi mystique en Jésus. Il a pleinement conscience

que c'est elle qui l'a élevé au dessus des sentiments et des passions que pareille injustice aurait pu si facilement faire naître en lui.

Retenons cette confidence. Lorsqu'on le voit se jeter à corps perdu dans l'étude de la philosophie grecque, et lorsque l'analyse de ses doctrines montre à quel point la pensée hellénique a pénétré la sienne, l'a façonnée et parfois dominée, on est tenté de conclure que chez lui le chrétien fanatique des premiers jours s'est non seulement élargi, assagi, mais que positivement il s'est affaibli. Avec les années, Origène est devenu un gnostique un peu moins radical que Basilide ou Valentin; au fond il est de la famille. Tel il apparaît à Renan. Cependant on se tromperait. La page que nous venons de transcrire témoigne du rôle décisif que remplissait sa foi chrétienne aux heures de crise. Il avait alors plus de quarante-cinq ans. Dans le fond, il restait le même.

Très peu de temps après le départ d'Origène, Démétrius meurt [1].

Héraclas lui succède. Il est possible qu'Origène soit revenu à Alexandrie après la mort de son persécuteur [2]. Ce qui est certain, c'est qu'il ne lui aurait pas été permis d'y reprendre son activité. Le nouvel évêque s'y serait opposé.

En effet, les démêlés de Démétrius avec Origène ont eu un lamentable épisode. Héraclas s'était converti au christianisme avec son frère Plutarque sous l'influence d'Origène. Plus tard celui-ci l'avait associé à son enseignement. Lorsqu'il partit en exil, il lui confia la direction du Didascalée [3]. C'est ce que dit Eusèbe. Il semble plus probable que ce fut avec l'agrément de l'évêque, peut-être par son ordre qu'Héraclas remplaça Origène. Qu'il ait ensuite succédé à Démétrius semble prouver qu'en dépit de son manteau de philosophe, il sut mieux que son maî-

1. *H. E.* VI, 26.
2. Harnack, *Chron.* II, p. 33, note 2.
3. *H. E.* VI, 26.

tre conserver les bonnes grâces de l'église d'Alexandrie et de son chef.

Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'Héraclas s'empressa de confirmer la condamnation d'Origène. Dans la seconde moitié du v[e] siècle Gennadius de Marseille rapporte une affirmation de Théophile d'Alexandrie. Celui-ci déclarait qu'Origène avait été déposé, excommunié et exilé par les anciens pères et spécialement par Héraclas [1]. Cette affirmation se trouve confirmée par Pierre d'Alexandrie qui fut évêque dans cette ville au commencement du IV[e] siècle [2]. D'après Photius, Héraclas aurait déposé un certain Ammonius de Thuis pour avoir laissé Origène prêcher dans son église quoiqu'excommunié [3].

1. Catal. *de viris inlustribus*, 34.

2. *Mystagogia*, attribuée à ce Pierre : τί δὲ εἴπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον... οἵους πειράσμους ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μανέντος Ὠριγένους καὶ αὐτοῦ σχίσματα βαλλόντος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, Routh, *rel. sacr.*, vol. IV, p. 81, 2[e] éd. Oxford, 1846.

3. Photius, συναγωγαί καὶ ἀποδείζεις, n. 9. Voir Harn. *Ueberlief.*, I, p. 332, notice sur Héraclas, et la lettre de Justinien à Mennas (III, p. 263) et *Vita Pachonii* dans *Acta SS.*, 21, p. 30.

CHAPITRE IV

LA DERNIÈRE ÉTAPE

En 232, lorsqu'Origène quitta Alexandrie, il jouissait d'une réputation bien établie. Sur ce point, Eusèbe de Césarée et Porphyre apportent des témoignages concordants. Les démêlés que le chef du Didascalée avait eus avec Démétrius ne paraissent pas avoir diminué son prestige. Bien au contraire, il semble qu'Origène en soit sorti grandi. Sa patience, son calme, sa confiance dans la bonté de sa cause, le soin qu'il mit à éviter les récriminations et les injures, lui ont sans doute conquis l'estime de tous. Son attitude offrait le contraste le plus frappant avec la passion, la violence, l'injurieuse animosité de l'évêque Démétrius.

La réputation d'Origène dépassait de beaucoup les milieux chrétiens. Porphyre le reconnaît et le déplore. On racontait que Mammée, mère de l'empereur Alexandre, l'avait invité à venir à Antioche s'entretenir avec elle. Ajoutons qu'Eusèbe a eu entre les mains deux lettres d'Origène, l'une adressée à l'empereur Philippe l'Arabe, et l'autre à l'impératrice Sévéra [1]. Nous n'avons aucune raison de mettre en doute ces différents renseignements. Il faut se rappeler que depuis l'avènement de la dynastie syrienne en 216, jusqu'à la persécution de Décius en 250, on se montre à la cour impériale fort indifférent aux vieilles traditions romaines. En matière de religion, on

1. *H. E.* VI, ch. 36, 3.

est éclectique et syncrétiste. Les cultes exotiques n'effarouchent pas les maîtres du monde, leur entourage, leurs philosophes et leurs beaux esprits. Il est donc fort vraisemblable qu'une Mammée, un Philippe, une Sévéra aient été curieux de connaître les doctrines de cette secte chrétienne qui faisait tant parler d'elle.

Parmi les chrétiens de son temps, Origène jouissait d'une autorité alors incontestée. On le considérait comme l'arbitre de la foi. Lorsqu'une opinion qui paraissait hérétique se manifestait quelque part, on appelait le grand docteur pour tenter de ramener les égarés. Eusèbe nous a conservé deux exemples précis de ces sortes d'interventions. Un certain Bérylle, évêque de Bostra, en Arabie, émettait des vues risquées sur la personne de Jésus-Christ. On appelle Origène. Il eut le bonheur de convaincre Bérylle. Eusèbe déclare qu'il existait encore des procès-verbaux complets relatant les entretiens publics d'Origène et de Bérylle. Une autre fois, toujours en Arabie, s'élève une controverse au sujet de la résurrection. On sollicite l'intervention d'Origène. Celui-ci réussit à ramener les novateurs [1].

Voilà des faits qui prouvent que la réputation d'orthodoxie du grand théologien était alors bien établie. Cependant Eusèbe a un mot qui ne laisse pas d'être inquiétant. Il dit que parmi les lettres d'Origène qu'il a recueillies il y en avait une adressée à Fabien de Rome. Dans cette lettre, l'auteur défend son orthodoxie. Ce ne serait pas la seule. D'après le contexte, c'est sous le règne de Philippe l'Arabe qu'il aurait écrit cette lettre [2]. A coup sûr, ce n'est pas pour réfuter une accusation d'hérésie qui émanerait de Démétrius. Il y avait plus de dix ans que celui-ci était mort. L'explication que nous cherchons nous est donnée, croyons-nous, par Origène lui-même. Dans la lettre qu'il écrivait à ses amis d'Alexandrie, que Rufin

1. *H. E.*, VI, 33, et VI, 37.

2. *H. E.*, VI, 36, 3 : γράφει δὲ καὶ Φαβιανῷ ... ἑτέροις τε ... ἄρχουσιν ἐκκλησιῶν περὶ τῆς κατ' αὐτὸν ὀρθοδοξίας.

a traduite et nous a conservée, et qui date précisément des années qui ont suivi son exil et précédé son établissement à Césarée en Palestine, il raconte que certains hérétiques lui faisaient une détestable réputation. Ne colportaient-ils pas cette calomnie qu'il aurait soutenu que le Diable sera sauvé ? Ainsi il avait eu une discussion publique avec un hérétique. Il l'avait confondu. Cet hérétique avait ensuite publié le procès-verbal de cette discussion. « Il avait ajouté et retranché ce qui lui convenait ». Origène était à Athènes lorsqu'il apprit ce qui se passait. Il rencontra son calomniateur et lui demanda une explication. Celui-ci s'excusa en prétendant qu'il avait voulu simplement « orner » la discussion. Origène ajoute que ce n'était pas l'unique fois que pareille aventure lui était arrivée. Il cite le cas d'un autre hérétique auquel il avait proposé une discussion publique. Il avait refusé et avait ensuite rédigé un soi-disant procès-verbal de la discussion et l'avait envoyé à Rome. A Antioche Origène le découvre et le confond. N'est-il pas fort vraisemblable que c'est à propos de ces falsifications dont on avait saisi Rome, qu'il écrivit à Fabien ? Rien ne prouve qu'on ait en d'autres circonstances incriminé l'orthodoxie d'Origène de son vivant. On le considérait alors comme le plus autorisé des défenseurs du christianisme.

Il est certain qu'Origène a beaucoup voyagé après son départ d'Alexandrie en 232. Il semble qu'il ait longtemps hésité avant de se fixer définitivement à Césarée. Ainsi nous apprenons non seulement qu'il est retourné à Athènes, mais qu'il y a fait un séjour prolongé. Il y acheva un de ses commentaires et écrivit une partie d'un autre [1]. On ajoute qu'il termina celui-ci à Césarée. D'après la lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie, d'Athènes il serait allé à Éphèse, puis à Antioche. Il visita Firmilien, évêque de Césarée en Cappadoce [2]. Épiphane dit qu'il a été à

1. *H. E.*, VI, 32, 2.

2. *H. E.*, VI, 27 : Il avait une telle estime pour Origène qu'il le fit prêcher dans les églises de la région.

Tyr. Il veut même qu'il y ait élu domicile [1]. Il paraît avoir maintes fois visité la Judée pour identifier les localités bibliques.

Cependant Césarée en Palestine finit par le fixer. Il s'y était plus d'une fois rendu aussi bien avant qu'après son exil. Alexandre et Théoctiste, ses fidèles amis, l'y attiraient. La date précise où il s'y établit définitivement est incertaine. Ce dut être sûrement avant 240, car l'activité qu'il y déploya exige au moins une dizaine d'années. Qu'il soit mort en 251 ou deux ans après, en fait sa carrière finit avec les tortures qu'il eut à subir pendant la persécution de Décius.

Il était à Césarée lorsqu'éclata la persécution dite de Maximin de Thrace. Eusèbe prétend que c'est par haine de son prédécesseur Alexandre Sévère, philosophe et syncrétiste, plein de sympathie pour le christianisme, que cet empereur persécuta les chrétiens [2]. Ce qui paraît vraisemblable, c'est que cette persécution marque un premier éveil de l'esprit romain que risquait d'étouffer l'éclectisme des empereurs syriens. Quinze ans plus tard, Décius voyait dans le christianisme le plus redoutable adversaire de la civilisation gréco-romaine. Cependant Firmilien ne paraît pas attribuer cette persécution aux ordres de l'empereur. Il déclare qu'elle éclata à la suite de terribles tremblements de terre. On aurait alors, comme si souvent, crié que les chrétiens avaient excité la colère des dieux. Firmilien ajoute que la persécution était toute « locale » [3]. A Césarée en Palestine on fit quelques arrestations, notamment celle du diacre Ambroise et du presbytre Protoctète. Origène s'attendait à partager leur sort. Il donne à entendre que c'est l'empereur qui persécute les chrétiens. Lui-même et ses amis, pense-t-il, seront

1. Épiph. *Haer.*, 64, 3 et *De pond. et mens.*, 18 ; Jérôme, *De viris inl.*, 54.

2. *H. E.*, VI, 28. Voir le εἰς μαρτύριον d'Origène et la préface de l'éd. de Kœtschau.

3. *Cypriani epistulae*, LXXV, 10.

mandés en « Germanie » pour y subir le martyre [1]. C'est alors qu'Origène composa son traité sur le martyre [2]. Il est très caractéristique de l'auteur. Veut-on connaître le chrétien qu'était Origène, c'est là qu'il faut le chercher. Il n'avait pas aux jours de sa jeunesse plus d'ardeur que lorsqu'il écrivait cette exhortation à ses deux amis, alors confesseurs. Il exalte le martyre avec enthousiasme. Rien ne surpasse la gloire du suprême sacrifice. Le martyre, c'est le triomphe avec le Christ remporté sur les « puissances » adverses; c'est le dépouillement de la chair; il donne accès à la connaissance parfaite. Ce sacrifice a même une valeur particulière. C'est un deuxième baptême qui efface les péchés qu'on a pu commettre depuis le premier baptême. C'est une expiation efficace au profit et de soi et d'autrui. Voilà les sentiments qui inspiraient Origène vers le milieu de sa carrière.

A Césarée, Origène rétablit son Didascalée. Il paraît avoir tout de suite attiré la jeunesse chrétienne ; peut-être Césarée, qui n'était pas un grand foyer de culture comme Alexandrie, lui procurait-elle moins d'élèves d'origine païenne. Parmi les jeunes chrétiens qui affluaient à ses leçons, la tradition mentionne Firmilien, les deux frères Grégoire et Athénodore. Ceux-ci furent ses élèves pendant cinq ans [3]. Si Pamphile était encore trop jeune pour suivre les leçons du Didascalée, il a pu voir le grand catéchète et ne tarda pas à subir son influence. Le milieu était très favorable à l'activité littéraire d'Origène. Alexandre de Jérusalem et Théoctiste de Césarée savaient l'apprécier. Ambroise ne cessait de stimuler son ardeur et de faciliter la publication de ses livres. Aussi son labeur, en cette dernière période de sa carrière, fut prodigieux.

Par son enseignement, soit à Alexandrie, soit à Césarée,

1. *Ad martyr.*, ch. 33 et ch. 41.

2. Ce traité est de 235 et a été composé au début de la persécution, à Césarée. Voir Koetschau, Ier vol. des *œuvres grecques* d'Origène, introduct. au traité *Ad martyrium*, p. IX.

3. *H. E.*, VI, 28 et 30. A noter ce qu'Eusèbe dit des études de Grégoire et de son frère : τὰ Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων μαθήματα.

Origène forma une élite de chrétiens qui devinrent les orateurs, les écrivains, les confesseurs qui assurèrent le triomphe du christianisme sur les religions rivales. Il n'était plus permis à un évêque de grande ville de ne pas posséder une sérieuse culture philosophique ; la science biblique devait lui être familière. De nouveaux foyers d'étude exégétique vont surgir. Antioche brillera bientôt d'un vif éclat. Les théologiens formuleront des doctrines de plus en plus précises, qui traduiront en termes philosophiques les croyances chrétiennes. Quel contraste avec les docteurs et écrivains chrétiens du IIe siècle ! Justin Martyr n'a qu'une teinture de philosophie. Il dit lui-même qu'il n'avait pu se résigner à faire les études préliminaires que les Pythagoriciens exigeaient avant de l'initier à leur système. Tatien, qui connaît à fond les mystères, ne sait qu'injurier les philosophes. Il est aussi intolérant et presqu'aussi ignorant que Tertullien. Athénagore fait, dans son traité sur la « *résurrection* », l'usage le plus inattendu de certaines doctrines philosophiques. C'est à partir d'Origène que les penseurs et les écrivains chrétiens font réellement grande figure.

Tous ils sont plus ou moins tributaires de son enseignement. Ils le savent. Eusèbe n'a pas été ingrat pour son maître. Origène possédait sûrement toutes les qualités qui font le professeur et l'éducateur supérieur. Son influence personnelle a dû être très forte. Par son accueil et son attitude, sans doute aussi par le regard, la voix, le geste, il excitait d'ardents enthousiasmes. « Toi », disait de lui Alexandre, « le meilleur à tous les points de vue, toi mon maître et mon frère ». Ses écrits ne donnent plus qu'une faible idée de la puissance de son rayonnement, mais ils en révèlent les traits essentiels. C'était d'abord son érudition si vaste, si précise et si sûre d'elle-même. Les merveilles de son interprétation allégorique devaient transporter des esprits déjà formés à cette méthode. Enfin des doctrines formulées en termes philosophiques, qui donnaient un corps aux croyances chrétiennes, et que le maître répétait sans se lasser, pénétraient et s'enfonçaient

dans les esprits. Une langue claire, persuasive et qui par moments savait être chaleureuse achevait d'assurer le succès de son enseignement.

A Césarée, Origène achève ses commentaires. En même temps, il donne quelques écrits de circonstance. Le plus considérable, c'est son *Contra Celsum*. Il l'entreprit à la prière d'Ambroise. Il nous suffira pour l'instant d'en marquer l'importance historique. Il ressort de toutes les pages de ce vaste ouvrage que l'auteur est resté jusqu'au bout foncièrement chrétien. Celse, si platonicien qu'il s'affiche, est l'ennemi. Origène repousse les propositions d'alliance que faisait le philosophe à la fin de son « Discours véritable ». Par cela même, on voit clairement que si philosophique que soit son christianisme il n'en est pas moins irréductiblement opposé à la civilisation gréco-romaine. Celse accuse le christianisme d'être « en dehors de la loi » παρὰ τὰ νενομισμένα, c'est-à-dire d'être hostile aux idées, aux mœurs, aux usages du monde païen. Origène ne proteste pas. Il a nettement conscience qu'en effet le christianisme apporte au monde une nouvelle règle de vie, et que l'application de cette règle bouleverserait l'ancien monde. Le *Contra Celsum*, écrit à la veille de la persécution de 250, nous le fait mieux comprendre. Ce livre d'un philosophe chrétien défendait un programme de vie individuelle et collective incompatible avec la civilisation, soit hellénique, soit romaine. Un homme antique devait s'alarmer de l'existence au sein de l'Empire d'une religion qui, plus que la juive, recrutait des adhérents dans tous les milieux. Si on la laissait faire, elle amènerait une transformation complète du vieux monde. Déjà le syncrétisme d'Alexandre Sévère et de ses successeurs avait failli ruiner Rome et l'Empire. Le christianisme assurément était encore plus redoutable. Le *Contra Celsum* n'était pas fait pour apaiser ce malaise patriotique. Après l'avoir lu, on comprend mieux l'effort que firent Dèce et Valérien, plus tard Dioclétien et Galère, et enfin Julien pour préserver l'édifice impérial du « termite rongeur ».

C'est à Césarée que l'illustre docteur chrétien se fit

prédicateur populaire. Sur la demande des évêques, il prit la parole dans les assemblées. Il avait soixante ans quand il consentit à laisser les tachygraphes reproduire ses homélies. Origène distinguait habituellement entre les simples croyants et l'élite. C'est celle-ci qu'il instruisait dans le Didascalée. Mais il croyait qu'il avait le devoir d'éclairer et d'éduquer les simples [1]. Pour le fond des idées et des doctrines, comme pour les interprétations du texte biblique, il n'y a pas de différence entre les commentaires et les homélies. Devant les assemblées chrétiennes, Origène n'abdique aucune de ses idées. Il n'est pas homme à pratiquer un prudent opportunisme. Mais il est éducateur, et il ne prêche aux multitudes que ce qu'elles peuvent comprendre. Son but est d'abord de les instruire. Elles ne savent pas lire les Écritures; elles n'y voient que le sens littéral. Elles ont sur Dieu, sur le Christ, sur les points essentiels les plus étranges idées. Il faut rectifier ces notions erronées. Puis elles ont besoin d'un enseignement moral qui les affranchisse de ce qui leur reste des coutumes païennes. Origène les connaît bien, et ne se lasse pas de leur inculquer l'idéal chrétien.

La persécution mit fin à cette féconde activité. Voici en quels termes Eusèbe raconte la suprême épreuve du grand docteur chrétien [2]. « Il existe une foule de lettres d'Origène qui nous apprennent en détail et avec exactitude tout ce qui lui est arrivé pendant la persécution, quelle fut l'issue de son épreuve, comment le méchant démon s'acharna contre lui, et lui livra assaut avec toutes ses forces; il lui fit la guerre par tous les moyens en son pouvoir; il exerça sa fureur contre lui plus que contre tous ceux qui furent alors en butte à ses attaques. Quelle captivité il eut à endurer pour la cause du Christ! Quelles tortures son corps eut à supporter, carcan de fer au cou et mise au

1. Voir *Hom. sur la Genèse*, IV, 6 : Stemus adversum eos (les hérétiques) pro fratribus nostris. Melius est enim mori me quam ut rapiant et praedentur aliquos ex fratribus meis et argutis verborum surreptionibus captivos ducant parvulos et lactantes in Christo.

2. *H. E.*, VI, 39, 5.

secret! Pendant de longs jours, il fut couché sur le chevalet, les pieds distendus jusqu'au quatrième trou, pendant qu'on le menaçait du feu, sans parler des autres supplices que les adversaires lui infligèrent et qu'il supporta sans faiblir. A la fin, le juge, quoiqu'il y eût mis la plus violente passion, ne put le vaincre. Ses lettres sont pleines de paroles qu'il a laissées pour la consolation de ceux qui en ont besoin. »

Quelques temps après, probablement encore sous le règne de Décius, Origène mourut [1].

Il n'est pas douteux qu'il a vécu tel qu'il s'est montré au milieu des tortures. C'est une erreur de se le représenter comme une sorte de gnostique à peine chrétien. Il est resté fidèle jusqu'à la fin aux croyances qui, aux jours de sa jeunesse, le poussaient au martyre. Plus tard, il a étudié la philosophie ; il en a compris l'utilité ; il s'en est approprié les doctrines essentielles; il a formulé ses croyances dans les termes mêmes de ces doctrines. Cela n'a rien changé à ses sentiments. La philosophie ne lui est pas devenue plus sympathique. Il n'a cessé de voir dans les philosophes, comme dans les gnostiques des adversaires. Il ne fait guère d'exception que pour Socrate et Platon. Porphyre ne s'y est pas trompé. Ce qui l'a étonné, scandalisé, c'est qu'Origène, élevé à la grecque, familier avec la philosophie, ait pu embrasser le christianisme. Comment de Grec est-il devenu barbare? Par quelle aberration a-t-il adopté un genre de vie que condamnent la loi et les usages (κατὰ τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως)? Qu'il ait cessé d'être bien pensant, voilà ce que Porphyre ne parvenait pas à comprendre.

Par l'effet de dix-neuf siècles de christianisme nous serions tentés de prendre Origène pour le bien pensant, et Porphyre pour le mal pensant. Au troisième siècle, c'était le point de vue inverse qui prédominait. C'est ce

1. Pour la biographie d'Origène, voir les *Origeniana* de Huet, réédités par Lommatzsch, t. XXII; Redepenning, *Origenes* ; A. Harnack, *Chronol.*, IIe vol.

qu'il ne faut pas oublier, si l'on veut comprendre les sentiments qu'inspirait le christianisme avant son triomphe aux hommes encore imbus de l'esprit antique.

C'est pour des raisons très différentes qu'Origène nous étonne à notre tour. S'il est resté d'un bout à l'autre de sa carrière si réellement chrétien, comment se fait-il qu'il ait associé la philosophie à sa pensée religieuse ? Il aurait dû être, semble-t-il, aussi intransigeant que Tertullien. Car enfin peut-on imaginer plus forte opposition que celle qui séparait un chrétien de ce temps d'un philosophe grec ? Qu'y a-t-il de commun entre le croyant tel que la Didaché, l'épître de Clément Romain, le Pasteur d'Hermas nous le laissent entrevoir et un platonicien comme Plutarque ou un stoïcien comme Marc Aurèle ? Comment Origène n'a-t-il pas vu l'abîme qui les séparait, et comment a-t-il pu les concilier ?

Ne serait-ce pas nous qui, trompés par la distance, ne verrions que les différences, sans apercevoir les ressemblances entre certains chrétiens du moins et certains philosophes ? Il devait y avoir des affinités là où nous ne voyons que des oppositions, puisque les intéressés eux-mêmes les sentaient. Déjà Justin Martyr a l'intuition d'une évidente parenté entre la philosophie dont Socrate et Platon étaient les maîtres et ses propres croyances. Clément d'Alexandrie va jusqu'à mettre les grands philosophes sur le même niveau que les prophètes. Origène enfin, faisant violence à ses antipathies quelque peu fanatiques, utilisera pour construire son système de doctrines le platonisme et le stoïcisme autant que les saintes Écritures. La vérité est que, si différentes qu'elles fussent par la forme, la religion chrétienne de ce temps et la philosophie grecque contemporaine, celle du moins qu'on pourrait appeler affirmative et spiritualiste, se rejoignaient à une certaine profondeur. C'est ce que rendra, pensons-nous, tout à fait évident l'analyse des doctrines de notre auteur.

CHAPITRE V

L'ŒUVRE

Après l'homme, c'est l'œuvre qu'il faut faire connaître. Elle a été bien maltraitée. Du vaste édifice il ne reste guère que les fondations et quelques pans de murs. Certaines parties sont encore intactes, mais en somme ce ne sont que d'imposantes ruines.

Qu'a été cette œuvre, et qu'est-ce que les iconoclastes en ont épargné ?

Comme les écrits d'Origène qui nous ont été conservés se partagent en deux catégories, les originaux grecs et les versions latines, il faudra qu'une critique minutieuse nous fixe sur la valeur documentaire de ces versions. Autrement quel fond pourrions-nous faire sur cette partie de l'héritage de notre auteur ?

Puis ces œuvres d'Origène ressemblent si peu soit à celles de l'antiquité, soit aux nôtres, qu'il sera nécessaire d'en donner une idée précise. Qu'est-ce qu'un commentaire, qu'est-ce qu'une homélie du maître du Didascalée ?

Ajoutons qu'il ne faut pas oublier qu'Origène a été élevé, éduqué à Alexandrie, qu'il y a étudié, enseigné, vécu. Or depuis Ptolémée Philadelphe, la capitale de l'Égypte était devenue le foyer le plus important de culture et d'érudition. Le Musée et les deux bibliothèques groupaient et attiraient une légion de savants. Philosophie, étude des vieux livres, sciences naturelles, arts et métiers, rien n'était négligé dans la savante cité. Avant qu'Origène s'avisât d'établir le texte des Septante, des

générations d'écrivains avaient étudié les anciens textes et formulé les règles à suivre en cette matière. De savants et ingénieux commentateurs avaient enseigné l'explication allégorique des antiques légendes avant que notre auteur, après Philon du reste, songeât à interpréter allégoriquement les Écritures. Il est impossible qu'il ne doive rien aux érudits qui depuis quatre siècles pratiquaient les méthodes dont il a fait l'application dans ses livres. Nous aurons à marquer dans quelle mesure il est redevable à l'érudition alexandrine. S'il en résulte qu'il paraîtra moins original qu'on ne le supposait, du moins on discernera mieux ce qui lui appartient réellement en propre.

C'est donc par une étude littéraire qu'il faut aborder l'œuvre de notre auteur. La forme chez lui est inséparable du fond. Bien comprendre celle-ci, c'est déjà comprendre la nature de sa pensée.

Une tradition, conservée par Épiphane, attribue six mille écrits à Origène [1]. Si l'on compte séparément les homélies, on arrive en effet à un chiffre formidable. Cinquante ans après sa mort, il existait un catalogue des écrits de notre auteur. Voici le renseignement très précis que nous donne Eusèbe : « Pourquoi donner le catalogue exact des œuvres d'Origène en ce moment? Il y faudrait une étude spéciale. Ce catalogue nous l'avons transcrit dans la Vie de Pamphile, le saint martyr... Celui-ci a réuni en une bibliothèque les écrits d'Origène et ceux d'autres écrivains ecclésiastiques. C'est à elle que nous avons emprunté la liste des ouvrages de notre auteur. Toute personne qui le désire peut très exactement savoir d'après cette liste ce qui reste de ses écrits » [2]. Il est probable que ce catalogue était complet. En tous cas, rien d'essentiel n'y manquait. Jérôme le connaissait et l'a copié [3]. On pense en avoir

1. *Haer.*, 62, 591 D. Cf. Jérôme, *Con. Ruf.* III, 23. Voir Von der Goltz, *Texte u. Unters.*, nouv. série, XVII, 4.

2. *H. E.*, VI, 32, 3.

3. Voir sa lettre à Paula, XXXIII.

une copie dans un manuscrit d'Arras, publié en 1847 [1]. Ce catalogue paraît avoir été dressé d'après celui d'Eusèbe. Cependant la liste d'Arras présente une curieuse lacune. Elle ne mentionne pas le *Contra Celsum* [2].

Il existe une autre liste des écrits d'Origène. C'est celle de Vincent de Beauvais; elle est du XIII[e] siècle [3]. Grande est la différence entre cette liste et celle d'Eusèbe. On n'y trouve guère que des homélies. Un mot que l'auteur ajoute à la mention qu'il fait du *De Principiis* en laisse deviner la raison. « Il a écrit en outre des livres περὶ ἀρχῶν. C'est dans ces livres que se trouvent notamment ses hérésies ». Au Moyen-Age, on ne lisait plus que les sermons d'Origène. Tout le reste était suspect. En effet, les manuscrits des homélies sont extrêmement nombreux. On les copiait et recopiait sans cesse.

Ce triage qu'on opérait au temps de Jean de Beauvais dans les écrits d'Origène s'explique d'abord par la condamnation dont celui-ci fut l'objet en 553, ensuite par un décret du pape Gélase. Ce pape décida que « seuls devront être lus les écrits d'Origène que le bienheureux Jérôme n'a pas répudiés [4] ».

Les mêmes raisons expliquent pourquoi certains écrits d'Origène nous ont été conservés dans le texte grec, tandis que d'autres ont disparu, ou qu'il n'en subsiste que des fragments. Le *Contra Celsum* nous est parvenu en entier dans d'assez nombreux manuscrits. C'est que cet ouvrage défendait la cause chrétienne, rendait les plus grands services. On possède également dans le texte original le traité sur la prière ainsi que celui sur le martyre.

1. Voir le texte de ce catalogue, Harn., *Gesch. der altchr. Litt.*, I, p. 334.

2. Voir sur ce sujet Klostermann dans les *Sitzungsberichte der Koen. preuss. Acad. der Wiss.*, p. 855-870, année 1897.

3. Dans son *Speculum doctrinale*, texte dans *op. cit.* de Harnack, p. 336.

4. Voici le texte du décret : Item Origenis nonnulla opuscula quae vir beatissimus Hieronimus non repudiat legenda suscipimus. Reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus renuenda.

Rien de plus naturel. Ce sont des écrits d'édification. Mais que reste-t-il des *Commentaires* ? De celui sur Jean, des quarante tomes il ne reste que neuf ; de celui sur Matthieu que huit ; des autres, rien que des fragments. Autant dire que la partie la plus originale de l'œuvre de l'auteur a presque entièrement disparu. Que dire du *De Principiis* ? Sans la mémorable querelle de Rufin et de Jérôme au sujet de cet écrit, il n'en resterait peut-être même plus la version latine. Du texte grec, les *Philocalia* de Basile nous ont conservé un long fragment du III^e^ livre sur le libre arbitre. L'évêque s'est bien gardé de rien insérer dans son recueil des deux premiers livres. S'il nous en est parvenu quelques fragments, nous les devons principalement aux citations qu'en a faites Justinien dans sa lettre à Mennas. Ces extraits devaient servir à condamner Origène.

En vérité, l'orthodoxie s'est acharnée à démolir et à anéantir l'œuvre du plus grand docteur chrétien. C'est miracle qu'il en reste assez pour que nous sachions par lui-même ce qu'il a pensé. Il est vrai qu'il n'a pas été aussi maltraité que Valentin, Marcion, Apelle ou Héracléon. Cependant, sauf les *Homélies*, ses écrits l'ont été tout autant, du moins en Occident.

Une bonne partie des écrits de notre auteur n'existe plus que dans les versions latines qui en ont été faites au IV^e^ et au V^e^ siècle. Quelle est la valeur documentaire de ces traductions ? Méritent-elles la confiance ? La pensée d'Origène n'y a-t-elle point subi quelque altération ? Question capitale. De sa solution dépendra nécessairement la valeur de tout exposé des doctrines de notre auteur. Pour l'avoir négligée, même des historiens et des critiques du talent de J. Denis et de Bigg sont sujets à caution [1].

1. Il n'est pas excessif de dire que la confiance qu'on a toujours eue en ces versions latines des écrits d'Origène rend caducs tous les exposés de sa théologie qui ont vu le jour avant l'édition du *De Principiis* de M. Koetschau. M. Bigg a un sens d'historien très juste, et les chapitres qu'il a consacrés dans son « Christian platonists » à Origène sont lumineux, mais il lui arrive de prêter à son auteur des vues, ou tout au moins

En 1904, M. Harnack écrivait : « Jusqu'à ce que nous possédions des éditions critiques de ces versions, impossible de discuter à fond cette question » [1]. Fort heureusement depuis ce temps M. Koetschau a donné sa magistrale édition du *De Principiis* et M. Baehrens celle des *Homélies* sur l'Hexateuque.

La renommée d'Origène lui a valu d'être beaucoup traduit en latin. On sait que Victorin, Hilaire, Ambroise, d'autres encore dont les noms nous sont inconnus, ont été les auteurs de quelques-unes de ces traductions. Mais ce sont principalement Jérôme et Rufin qui ont popularisé Origène en Occident [2].

Jérôme déclare qu'il a traduit plus de soixante-dix des homélies, notamment sur Esaïe, Jérémie, Ézéchiel, le Cantique des Cantiques et sur Luc. On lui doit aussi trois tomes du commentaire sur les Éphésiens. S'il n'a pas traduit les autres commentaires, il les a largement utilisés pour les siens [3].

N'est-il pas significatif que Jérôme se soit borné aux homélies ? Évidemment il risquait moins que s'il eût traduit les commentaires. Les homélies sont plus édifiantes ; elles ne contiennent pas toutes les hardiesses de l'auteur ; il était facile d'effacer celles qui s'y trouvaient. Jérôme n'y a pas manqué, et il a pu se vanter de n'avoir jamais scandalisé personne par ses traductions. Il s'est bien gardé de traduire les écrits scabreux. « Qui donc, dit-il, parmi les Latins a osé traduire le *De Principiis* ? [4].

des nuances d'idées qui dérivent de Rufin. M. J. Denis dans son mémoire d'ailleurs remarquable sur la philosophie d'Origène lui fait des critiques qui tombent à faux parce qu'elles s'appliquent souvent à des textes altérés par les traducteurs. La question des sources est aussi importante pour Origène qu'elle l'est pour les gnostiques. C'est la première qu'il faut régler, si l'on ne veut pas s'aventurer dans une étude qui pèche par la base.

1. *Chronol.*, 2e vol., p. 54.

2. Jérôme, *Con. Ruf.*, I, 2 ; *Epist.*, 112, 20 ; *Epist.*, 84, 7.

3. Voir sa lettre à *Pam.* et *Oceanus*, préface du *De Principiis*, et *Con. Ruf.*, II, 13.

4. Voir la lettre à *Pam.* et *Ocean.*, LXXXIV ; 7 : quis latinorum ausus est unquam transferre libros eius de resurrectione, περὶ ἀρχῶν, στρωμα-

Rufin d'Aquilée fut moins prudent, et il paya cher sa candeur. Lui aussi a traduit des homélies, notamment celles sur les six premiers livres de l'Ancien Testament. On lui doit neuf homélies sur les Juges et neuf sur les Psaumes. Il n'a pas craint de traduire en les abrégeant quatre livres du fameux commentaire sur le *Cantique des Cantiques* ainsi que le commentaire sur les *Romains* en dix livres. Enfin il entreprit de donner à l'Occident le *De Principiis* !

Mal lui en prit. Cette version lui valut la plus acerbe querelle avec son ancien ami Jérôme. Rien de plus instructif, sinon d'édifiant que cette dispute entre les deux traducteurs. Elle nous révèle leurs procédés de traduction. Rufin avait une sincère admiration pour Origène. Il avait l'ambition de le faire connaître en Occident. Avec quelques précautions, il pensait que cela pourrait se faire. En 398, stimulé par le moine Macaire de Rome, il traduisit en deux fois les quatre livres du *De Principiis* [1]. En 399 Théophile d'Alexandrie faisait condamner Origène. Du coup l'auteur du *De Principiis* devint plus suspect que jamais en Occident.

Rufin avait l'âme candide. Dans la préface de sa version du *De Principiis*, il s'excuse d'oser continuer l'œuvre d'un traducteur tel que Jérôme que cependant il ne nomme pas. Il le comble d'éloges. Il rappelle l'admiration que son ami professait pour le grand docteur d'Alexandrie. « Dans ses autres écrits », avait déclaré Jérôme, « Origène a surpassé tout le monde. Dans le commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, il s'est surpassé lui-même ». Si Rufin continue à traduire Origène, c'est que Jérôme préfère maintenant écrire des livres originaux. Au surplus, il s'inspire de l'illustre traducteur.

Grand émoi à Rome lorsque parut la version de Rufin et qu'on en lut la préface. Jérôme était-il donc origé-

τέας et τόμους ? Ce sont précisément les traités et écrits dogmatiques d'Origène.

1. Voir la préface du *De Principiis* ainsi que celle du III[e] livre.

niste ? Pammachus et Oceanus lui demandent des explications.

Aussitôt Jérôme fait volte-face, à la stupeur sans doute du trop naïf Rufin. Il explique l'admiration qu'il a pu éprouver pour Origène. Il n'a jamais admiré que son talent, nullement ses idées (1). Bref, il renie son ancienne idole. Bientôt il se tourne contre Rufin avec la dernière violence. Un écrit en trois livres suffit à peine pour assouvir sa colère. Il reproche à son ancien ami les louanges mêmes qu'il lui a décernées. Perfides, ces éloges ! Rufin a voulu faire accroire que Jérôme est origéniste. « Oblique petor » [2]. De son côté, Rufin se défend avec amertume.

Certes Jérôme est pour le talent très supérieur à Rufin. Les ressources de sa dialectique comme de son style sont inépuisables. Mais dans cette querelle il se révèle vaniteux, susceptible, atrabilaire. Il est constamment de mauvaise foi. Au surplus, son méchant caractère éclate dans toutes les discussions qu'il a soutenues. Jovianus se rendit coupable de déclarer qu'à égalité de bonnes œuvres une femme mariée avait autant de mérite qu'une vierge ou une veuve. En même temps qu'il réfute cette opinion, Jérôme déverse sur Jovianus d'abondantes injures.

Jérôme a traduit soixante-dix homélies d'Origène. Est-il un traducteur fidèle et scrupuleux ? Tant s'en faut. Dans sa préface au *De Principiis* Rufin écrit que « lorsque dans les homélies qu'il a traduites se rencontraient dans le texte grec des passages choquants pour la foi, *aliquantula offendicula,* il (Jérôme) les expurgeait dans sa traduction, si bien que le lecteur latin n'y remarquait plus rien qui s'éloignât de notre foi ». Jérôme lui-même dans sa

1. Voir sa réponse à *Pam.* lettre 84. Tillemont raconte fort exactement toute cette controverse, *Mémoires*, XII, les articles 90-93. Voir J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, 1906 et Grützmacher, *Hieronymus*, le III[e] vol., der Origenische Streit, 1901-1908.

2. Voir lettre à Rufin, LXXXI.

réponse à Pammachus et Oceanus écrit qu'on ne devrait pas craindre de lire ce qu'il a traduit, car « j'ai corrigé tous les vices du texte », *Ego enim omnia quae vitiata fuerunt correxi* [1].

Il avait donc l'habitude d'effacer dans sa traduction les hérésies du texte original. Cependant, il lui est arrivé de traduire avec une rigoureuse exactitude l'un des écrits d'Origène. C'est le *De Principiis*. Pourquoi a-t-il dérogé à ses habitudes d'interprète dans ce cas? Il nous l'apprend lui-même. « J'ai traduit, dit-il, de telle façon que la preuve fût faite que le *De Principiis* a été mal traduit » [2].

Dans son réquisitoire contre Rufin, il se vante de n'avoir jamais scandalisé son lecteur. « J'ai mis en latin soixante-dix de ses écrits. Jamais mon travail n'a fait causer. Jamais Rome ne s'est émue. Moi qui pendant tant d'années ai traduit Origène, je n'ai jamais été en scandale » [3].

Il a donc pratiqué une méthode de traduction des ouvrages d'Origène qu'il est bien mal venu ensuite de reprocher à Rufin.

D'ailleurs nous n'aurions pas les affirmations de Rufin et les aveux de Jérôme lui-même, que nous serions en mesure de constater par nous-mêmes comment il reproduisait son auteur. Nous possédons dix-huit des homélies sur Jérémie dans le texte original. En même temps nous avons la traduction de ces homélies par Jérôme. Que donne la comparaison du texte et de la traduction? Que l'on prenne par exemple la dixième homélie, Jérôme trouve moyen d'introduire dans sa version le dogme trinitaire qui ne se trouve nulle part dans l'original. En même temps, par une conséquence forcée, il déforme la doctrine christologique d'Origène. Au chapitre III, il donne à la doctrine des effets de la mort de Jésus sur la croix une précision qui manque dans le texte grec. Partout enfin, il marque un souci de la forme littéraire

1. *Ep.*, LXXXIV, 7.
2. *Cont. Ruf.*, II, 14.
3. *Cont. Ruf.*, I, 8.

que n'a jamais connu Origène. Ces évidentes altérations sont d'autant plus frappantes qu'elles se trouvent dans une homélie qui n'a aucun caractère dogmatique. Que serait-ce, s'il s'agissait de l'une de celles où le prédicateur développe quelques-unes de ses doctrines particulières ?

Jérôme traduit avec élégance, avec force et souvent avec éloquence. Comparez la version de Rufin du commentaire sur le *Cantique des Cantiques* et la version des deux homélies sur le même sujet par Jérôme, la supériorité de celui-ci est éclatante. Il arrive assez souvent que sa traduction surpasse l'original. Mais d'autre part, comme on vient de le voir, Jérôme n'a pas le respect de son texte ; il en use avec une absolue liberté.

Quelle confiance mérite Rufin comme traducteur ? D'après Jérôme aucune. « Il a retranché certaines phrases de l'original », dit-il, « sous prétexte qu'elles ont été altérées par des hérétiques. Il a ajouté au texte d'autres phrases dont il disait que le contexte se trouve dans d'autres endroits de son auteur » [1].

L'affirmation de l'adversaire de Rufin est exacte. Celui-ci s'est expliqué fort clairement dans la préface de sa version du *De Principiis*. La règle qu'il a suivie a été de ne pas mettre dans sa traduction des formules qui, quoique figurant dans le grec, étaient contraires aux doctrines d'Origène lui-même. « Il a été prouvé », dit-il, qu'en beaucoup d'endroits les écrits de son auteur ont été altérés par des hérétiques et par des gens hostiles au grand docteur. Nulle part ailleurs cela n'est aussi sensible que dans le *De Principiis*. En conséquence, toutes les fois que se trouvait dans le grec une phrase qui était contraire au dogme de la Trinité, que cependant Origène ailleurs a « si pieusement défini », Rufin ou l'a omise, ou l'a modifiée de façon à la mettre d'accord avec la doctrine orthodoxe.

1. On trouvera dans les notes de l'édition de M. Koetschau les preuves matérielles des altérations que Rufin a fait subir au texte du *De Principiis*. Nous-même ferons la critique détaillée des principaux chapitres lorsque nous exposerons les doctrines d'Origène, cosmologie, christologie, anthropologie, etc.

Enfin, lorsque le texte grec était obscur, le traducteur déclare qu'il n'a pas hésité à lui substituer un texte plus clair, emprunté d'ailleurs à l'auteur lui-même.

Ces déclarations, Rufin les répète dans l'avant-propos qu'il a placé en tête du IIIe livre. Il a, dit-il, omis tout passage qui paraissait contraire, soit aux doctrines d'Origène, soit à la foi ecclésiastique, *nostrae fidei*. Passages interpolés, dit-il, « inserta ab aliis et adulterata ». Cependant, ajoute-t-il, « il n'a pas cru devoir supprimer les passages sur les essences rationnelles; il s'est contenté d'abréger ici et là ». Dans sa version du commentaire des Romains, il répète les mêmes déclarations [1]. Dans sa défense, il se plaint que Jérôme, dans sa version, a précisément remis au jour les passages qu'il avait écartés parce qu'on ne peut les approuver, « omnia quae a me ut improbabilia praetermissa fuerant » [2].

Ainsi il résulte des déclarations mêmes du traducteur du *De Principiis* qu'il a expurgé le texte d'Origène de tous les passages malsonnants pour l'orthodoxie du IVe siècle. Cela veut dire qu'il a notamment retouché tous les passages qui portaient sur la doctrine christologique et trinitaire. C'est donc aux fondements mêmes de la théologie de son auteur qu'il a porté atteinte.

Si précises que soient ces déclarations, elles n'auraient pas suffi pour faire la critique du texte de Rufin. Fort heureusement il nous est parvenu assez de fragments grecs du *De Principiis* pour qu'il soit possible de confronter l'original et la traduction. Voici d'abord un long passage sur le libre arbitre tiré du IIIe livre et reproduit dans les *Philocalia* de Basilide [3]. D'une comparaison minutieuse de ce texte avec celui de Rufin, il résulte d'abord que la version latine accuse 28 lacunes ou omis-

1. Voir Lomm, VII, p. 460.

2. *Apologie* de Rufin, I, 21.

3. *Philocalia*, édit. Robinson. Voir dans l'édit. critique de Koetschau l'introduction p. CXXXI à CXXXV. Il s'agit du Ier ch. du livre III, en tout de 23 sections et d'une bonne partie du livre IV.

sions dont plusieurs importantes de 4 à 9 lignes, ensuite que le traducteur a ajouté au texte 22 insertions, et enfin qu'on peut relever 45 passages où l'original a été mal compris et mal traduit. Or il est à remarquer que ces altérations se trouvent souvent dans un texte qui par sa nature même ne prêtait à aucune hardiesse dogmatique.

Pour les parties les plus délicates du *De Principiis*, notamment les deux premiers livres, le réquisitoire sous forme de lettre adressée au patriarche Mennas par l'empereur Justinien, contient d'importants fragments du texte original. On en trouve aussi ailleurs. Il suffit de comparer ces fragments de texte authentique avec la version latine correspondante, pour constater les énormes écarts que s'est permis le traducteur. Il a partout faussé la pensée de son auteur. Certaines des doctrines de celui-ci, par exemple celle de la matière, de son origine, de sa durée, sont rendues méconnaissables. On a fait dire à Origène le contraire de ce qu'il a sûrement enseigné. C'est ce que l'on constatera dans le détail, lorsque nous exposerons ces doctrines.

Pour un grand nombre de passages que l'on peut ainsi contrôler, on possède encore la version qu'en a donnée Jérôme dans sa traduction du *De Principiis*. Il l'avait faite très exacte pour mieux confondre Rufin. *Ego in libris* περὶ ἀρχῶν *simpliciter quod in graeco habebatur expressi.* Lorsque Pammachius la reçut et la lut, il fut scandalisé au dernier point, *exhorruit.* De cette traduction une mauvaise copie parvint à Avitus, évêque d'Arles. Celui-ci pria Jérôme de lui communiquer un exemplaire authentique. Jérôme se contenta, dans sa réponse à Avitus, de lui donner de larges extraits de sa traduction. C'est cette réponse que nous possédons. La comparaison de ces extraits avec les textes grecs et avec la version de Rufin permet de constater qu'en effet Jérôme a traduit fidèlement le *De Principiis*, et que sur les points les plus graves la version de Rufin altérait profondément l'original [1].

1. *Epist.*, CXXIV, 1.

Rufin avait une excuse. Il a pu de bonne foi croire que des hérétiques avaient retouché certains passages d'Origène et leur avaient donné la couleur qu'on y remarquait. En les orthodoxisant, il ne faisait que leur rendre leur physionomie primitive. En effet, l'auteur du *De Principiis* lui-même nous apprend que des hérétiques avaient, à plus d'une reprise, publié des comptes-rendus des discussions qu'il avait eues avec eux complètement faux. On ne se gênait pas dans ce temps. Tertullien se plaint amèrement que certain « frère » avait publié en l'altérant une ébauche de son *Adversus Marcionem*. A cette époque, lorsque des écrits paraissaient trop hérétiques, on les supprimait. C'est ainsi qu'a disparu la littérature gnostique. Si tel écrit ne contenait que quelques hardiesses, on les atténuait, on le dépouillait ainsi de ce qu'il avait de plus original.

S'il fallait encore une preuve de l'imperfection, souvent voulue, des versions de Rufin, elle nous serait fournie par sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe [1]. La comparaison de l'original et de la version met en plein relief les procédés du traducteur. Il n'est nullement préoccupé de reproduire exactement son auteur. Chaque fois qu'un mot du texte grec l'offusque, il l'altère. Souligner le texte par quelque exagération de langage est une habitude constante de sa part.

Ainsi sur les points où il est possible de contrôler notre traducteur, il est avéré qu'il ne respecte pas son texte. Il est à présumer qu'il n'a pas été plus scrupuleux dans tout le reste de sa traduction. Aussi partout où sa version paraît contradictoire ou obscure, on a le droit de soupçonner que Rufin a remanié l'original qu'il traduisait.

Le doute n'est plus permis. La version latine du *De Prin-*

1. Voir l'édition critique de *l'Hist. eccles.*, de Schwartz et de Th. Mommsen. On a placé les deux textes en regard et le contrôle est facile. Sur ce sujet voir Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete*, Gera, 1835. Ce critique a déjà prouvé que « Rufin omet tout ce qui ne s'accorde pas avec sa doctrine chrétienne ».

cipiis est gravement sujette à caution. Il n'est plus possible d'en faire l'une des principales sources de la théologie d'Origène. A vrai dire, on n'en peut utiliser avec assurance que les parties que l'on peut contrôler. Toute doctrine ou nuance de doctrine qui n'aurait pour garantie que l'œuvre de Rufin devrait être tenue pour suspecte. Et cependant nous ne pouvons nous passer de cet écrit; il contient des doctrines qu'Origène n'a fait qu'indiquer ailleurs. Il présente l'ensemble de ses vues dans un ordre qui en est caractéristique. Les commentaires, par la dispersion des exposés, ne nous apprendraient guère, à eux seuls, qu'Origène a été un penseur fort systématique. On ne peut ignorer le *De Principiis,* mais on ne doit s'en servir qu'avec une extrême précaution.

Les autres versions de Rufin méritent-elles plus de confiance? Il est vrai que pour les Homélies, la matière même offrait moins d'occasions d'écarts de doctrine. Dans sa prédication, Origène édifie et éclaire; il ne spécule pas. D'autre part, Rufin, comme Jérôme lui-même, traite son texte avec une telle liberté, qu'il serait vraiment fort imprudent de faire fond sur lui. En somme, les traductions latines des écrits d'Origène constituent des sources secondaires et ne peuvent servir qu'à confirmer et appuyer les textes originaux que nous possédons encore.

On voit combien notre théologien a été maltraité par la postérité. C'est miracle que certains de ses écrits les plus originaux, tels que le commentaire de Jean, nous soient parvenus, en partie du moins. L'orthodoxie, notamment celle d'Occident, à la fin du IV^e^ siècle, appréciait certes la science d'Origène; elle ne voulait pas en perdre le bénéfice. Mais elle voulait rendre l'illustre docteur inoffensif pour la foi. Elle s'appliquait en conséquence à ne conserver de ses écrits que ceux qui ne l'offusquaient pas trop, et, d'autre part, elle expurgeait soigneusement de tout levain d'hérésie les écrits les plus dangereux qu'elle conservait.

Si les iconoclastes avaient su se modérer, il nous serait bien difficile de découvrir le véritable Origène. Fort heu-

reusement, leur fanatisme a travaillé à rebours de leurs intentions. Pour l'accabler et pour dénoncer ses hérésies, ils ont reproduit ce qu'il y avait de plus compromettant dans son œuvre. Ils nous ont ainsi donné les moyens de retrouver sa vraie pensée.

Le fanatisme dont Origène a été victime a fait dans tous les champs de la littérature chrétienne les mêmes ravages. C'est un fait que l'on ne doit pas perdre de vue. Si désagréable que cela puisse être aux admirateurs de la tradition, il faut reconnaître que la documentation qui n'a d'autres garants que les auteurs ecclésiastiques est nécessairement sujette à caution. Quand elle ne falsifie pas les documents, elle les mutile ou les supprime.

Dans quel ordre convient-il d'étudier les écrits d'Origène ? Nous pensons avoir montré que lorsqu'il a commencé son œuvre d'écrivain, il était en possession de toutes ses idées. Sa pensée ne paraît pas avoir été de celles qui évoluent lentement et n'arrivent qu'assez tard à leur pleine maturité. Elle s'affirme du premier coup et ne change guère jusqu'à la fin. Ses commentaires n'ont été que l'illustration sans cesse diversifiée des vues auxquelles il était parvenu vers l'an 218. Il n'est pas dès lors très important d'étudier ses écrits dans leur ordre de succession chronologique. Aucun écrit ne marque un nouveau développement de pensée sur ceux qui le précèdent.

Nous en tiendrons cependant un certain compte, parce qu'après tout, il y a toujours quelque rapport entre le moment où un ouvrage a été composé et cet ouvrage. L'auteur ne peut s'abstraire entièrement des circonstances. Celles-ci peuvent en conséquence nous apporter certains éléments d'appréciation. Un ordre ou classement tout logique des écrits de notre auteur pourrait fausser quelque peu sa pensée.

Origène a porté son attention tout d'abord sur le texte de la Bible grecque. On étudiera en premier lieu les *Hexaples*. Dès 218, il commence à rédiger ses *commentaires*. Vers la fin de son séjour à Alexandrie, il donne

son *De Principiis*. Il a écrit son grand ouvrage *Contra Celsum* à Césarée. Il avait sûrement déjà prononcé des *homélies* dans les assemblées chrétiennes. Cependant ce n'est que dans les dix dernières années de sa vie qu'il les a publiées. Enfin, après les grands travaux, on analysera ses deux traités du *Martyre* et de la *Prière*.

CHAPITRE VI

LES HEXAPLES

Dans son *Dialogue* avec le juif Tryphon, Justin Martyr fait de copieuses citations de la Bible grecque. Il ne lui vient pas à l'esprit que le texte de la version des Septante qu'il cite puisse être contesté. C'est cependant ce qui arrivait. Lui-même mentionne certaines leçons de passages messianiques que les controversistes juifs opposaient aux chrétiens. D'après eux ces leçons reproduisaient plus exactement le texte hébreu que les Septante. Justin aurait dû comprendre que dans l'intérêt de sa cause et pour la clarté de la discussion, il fallait d'abord établir un texte sûr de la Bible grecque [1].

C'est ce que comprit parfaitement Origène. Avant d'entreprendre ses commentaires, il tenta de corriger et de rectifier le texte des Septante. Il intitula l'édition qu'il en fit les Hexaples.

Ce n'est guère qu'à Alexandrie que l'idée d'une pareille entreprise pouvait naître. Ce qui est certain, c'est que c'est à la science des grammairiens de la savante cité qu'Origène est redevable des méthodes de critique textuelle qu'il applique dans les Hexaples. Depuis près de cinq siècles des générations de savants avaient étudié le texte, la langue, les formes grammaticales des anciens auteurs, notamment des poètes grecs. Dès le commencement du troisième siècle avant l ère chrétienne, sous les

1. *Dial. avec Tryphon*, ch. 43, 262, C.

premiers Ptolémée, Zénodote avait organisé la bibliothèque du Musée, rassemblé, collationné les manuscrits d'Homère. Ses disciples et successeurs continuèrent son œuvre. Aristophane de Byzance fut l'un des plus célèbres. On lui doit la première ébauche d'une technique de critique textuelle. Zénodote avait marqué d'un obelus les vers qui lui paraissaient apocryphes. Aristophane de Byzance développe et enrichit le système des signes critiques. Aristarque, plus célèbre encore, le perfectionna, et donna des éditions d'Homère, d'Hésiode, de Pindare, qui firent longtemps autorité.

A Pergame se forma vers le commencement du IIe siècle une école rivale de grammairiens. Cratès de Mallos en fut le plus célèbre représentant. Il contestait les méthodes d'Aristarque.

A Alexandrie plus de quarante disciples perpétuent les traditions d'Aristarque. Denys de Thrace écrivit une grammaire grecque qui fut en usage pendant des siècles, et Didyme d'Alexandrie, au premier siècle avant l'ère chrétienne, donna le plus grand éclat aux études grammaticales [1].

Les défauts de cette première science philologique et textuelle sont évidents. Les grammairiens d'Alexandrie n'ont aucune connaissance de l'histoire de la langue grecque, et n'en ont même pas l'idée. La conséquence est qu'ils ne respectent pas les formes archaïques de la langue des anciens auteurs. Ils ont une tendance fort naturelle à la moderniser sous prétexte de la corriger. Au lieu d'amender le texte et de le restaurer, ils l'altèrent. Puis leur système de signes critiques fort complexe, devient une source de confusion. Les copistes postérieurs, soit par négligence, soit par ignorance, les confondent, et donnent ainsi un texte plus fautif encore que celui qu'avaient établi les grammairiens.

D'autre part, il ne faut pas méconnaître les grands ser-

1. Voir l'ouvrage capital de Susemihl, *Gesch. der griech. Litter. in der Alexandrinerzeit*, 2 vol. 1891, les ch. 12, 16, 26, 30.

vices qu'ont rendus ces savants. Ils ont appris aux éditeurs des anciens auteurs à réunir des manuscrits, à les collationner et à en comparer les leçons. En même temps, ils ont posé certains principes de critique. Bons ou mauvais, ces principes imposaient des limites à l'arbitraire de la fantaisie individuelle. Ils ont ainsi fondé pour plusieurs siècles la critique textuelle.

Du moment qu'Origène prétendait être exégète, il ne pouvait se dispenser de faire métier de grammairien. Il fallait appliquer au texte biblique les règles en usage dans les écoles. Il a donc commencé par établir selon la méthode reçue, le texte qu'il voulait commenter. Sa critique textuelle n'a rien d'original. C'est celle des grammairiens d'Alexandrie, ses maîtres. Elle a les mêmes qualités et les mêmes défauts. En ce qui concerne le texte de la Bible grecque, elle a produit exactement les mêmes résultats.

Pour établir un texte Zénodote avait appris aux grammairiens à en réunir le plus de manuscrits possible. Quels étaient les documents dont disposait Origène [1] ? Il y avait d'abord le texte massorétique de la Bible hébraïque. Notre exégète avec la conscience qui le distinguait se mit à apprendre l'hébreu [2]. Il se fit donner des leçons par un Juif. Les Septante n'étaient pas la seule version grecque de l'Ancien Testament. Il en existait d'autres. Les Juifs en possédaient plusieurs. Celle d'Aquilas datait du temps d'Hadrien. Elle se distinguait par le littéralisme le plus servile. Un certain Théodotion, peut-être un Juif originaire d'Éphèse, avait donné une version au temps de Commode [3]. Cette version était une sorte de révision des

1. Sur les Hexaples, voir Harn, *Gesch. der altchr. Litt.*, 1 vol., p. 339-343. Ce que nous savons de cet ouvrage, nous le devons à Eusèbe, *H. E.*, VI, 16, à Jérôme, lettre 106, 7, ad Sunniam et Fretelam, lettre 112 à Augustin. Origène lui-même nous renseigne dans son Commentaire sur *Matthieu*, tome XV, 14. M. Harnack a montré que les renseignements que nous donne Épiphane sont sujets à caution, parfois erronés.

2. Eus., *H. E.*, VI, 16, 1, Origène se mit à apprendre l'hébreu.

3. Sur la nationalité de Théodotion, voir la *Jewish Encyclopedia*.

Septante d'après l'hébreu. Enfin, on possédait une version d'un nommé Symmaque [1]. Eusèbe dit qu'il était ébionite. Origène eut la bonne fortune de dénicher, du moins pour certains livres tels que les Psaumes, d'autres versions d'ailleurs anonymes et inconnues [2].

Pourvu des documents qui lui étaient accessibles, Origène entreprend d'amender le texte des Septante. Quelle règle critique suit-il ? Il lui apparaît très naturellement que le texte hébreu doit faire loi. Celui-ci était fixé. Le texte massorétique avait remplacé tous les textes plus anciens. Désormais on avait un texte uniforme. Origène ne pouvait se douter du caractère artificiel et arbitraire du texte reçu de la Bible juive. Comment aurait-il soupçonné que la version des Septante avait été faite la plupart du temps sur des textes plus anciens et plus authentiques que le massorétique ?

Il constate que les textes des Septante qui avaient cours de son temps différaient passablement du texte massorétique. Il en conclut que ces textes étaient corrompus et qu'il fallait les « restaurer » (διορθοῦν) en les expurgeant des erreurs dont ils fourmillaient. De là le procédé de rétablissement qu'il applique au texte grec. Il marque d'un *obelus* toutes les phrases ou les mots du texte des Septante qui ne se trouvaient pas dans le texte massorétique. Cela voulait dire qu'il fallait les éliminer. D'autre part, il intercale dans le texte des Septante les phrases ou les mots qui ne figuraient pas dans le texte, mais que donnait le texte hébreu. Il les munit de l'*astérisque*. Cela signifiait qu'il fallait les lire dans le texte corrigé. Ces additions, il les empruntait en général à Théodotion dont la version avait été faite d'après l'hébreu. Il lui arri-

1. *H. E.*, VI, 17.

2. Pour le texte des Hexaples, voir l'édition des fragments de Field, 1873. Mercati a découvert un fragment important des Psaumes des Hexaples. On possède une version syriaque des Septante d'après les Hexaples. Voir sur ce sujet Schurer, *Gesch. des Jud. Volkes*, III[e] vol. p. 429, 4[e] éd. 1909. Aussi Swete, *Introd. to the old T. in Greek*, 1903.

vait parfois dans le cas de passages des Septante obscurs et mal traduits, d'abord de garnir ces passages d'un obelus, et ensuite d'ajouter une nouvelle leçon qui se rapprochait davantage du texte massorétique et qu'il empruntait à l'une de ces versions.

Origène pensait ainsi restaurer le texte primitif authentique de la Bible grecque. Il était aussi fondé à le croire que l'étaient les grammairiens à croire qu'ils avaient rétabli le texte original de l'Iliade ou de la Théogonie. En réalité, il ne faisait que substituer aux anciens textes des Septante le texte arbitraire et artificiel des Massorètes. Il livrait à la postérité une version grecque de la Bible plus défectueuse encore que celle qu'il avait entrepris d'amender. Que, dans la suite, les copistes omissent les signes critiques, l'obelus et l'astérisque, il devenait impossible de discerner les anciens textes dans celui d'Origène. Ils se trouvaient recouverts en quelque sorte d'une nouvelle couche de leçons et de variantes étrangères au texte primitif.

C'est en effet ce qui est arrivé.

Origène, pour permettre au lecteur de faire lui-même la comparaison entre les diverses versions de la Bible grecque, avait disposé son texte en six colonnes. Dans la première figurait le texte massorétique, dans la seconde ce texte en une transcription en lettres grecques à l'usage des gens qui ne lisaient pas l'écriture hébraïque ; puis venaient les diverses versions, celle d'Aquilas, celle de Symmaque, celle des Septante, enfin celle de Théodotion qui était une revision des Septante. L'ouvrage ainsi disposé en six colonnes reçut le titre d'*Hexaples*.

Ouvrage à dimensions gigantesques dont on ne fit que quelques exemplaires. Pour la commodité, l'auteur retrancha les deux premières colonnes. Avec les quatre autres, l'ouvrage devint les *Tetraples*. Plus tard on en publia à part le texte des Septante sans y apporter les soins qu'aurait nécessités l'appareil critique dont l'avait pourvu l'auteur.

Ce formidable travail, Origène l'a commencé, nous dit

Eusèbe, avant 217 [1]. D'après Épiphane, il ne l'aurait achevé qu'à Tyr juste avant de mourir [2]. On peut douter de l'exactitude de ce dernier renseignement. Épiphane n'a pas l'habitude des informations scrupuleuses. Sur la fin d'Origène, on l'a vu, il paraît mal renseigné. Que les Hexaples aient été une œuvre de longue haleine, cela est évident. Il nous paraît vraisemblable qu'il en achevait les différentes parties au moment où il entreprenait de commenter ces parties. En effet, dans ses commentaires, les discussions de textes sont fréquentes.

Si les défauts de la critique textuelle d'Origène sont trop évidents pour qu'on y insiste, ils ne doivent pas nous faire oublier que sa critique répondait à toutes les exigences de la science textuelle de son temps, qu'à ce titre elle a dû inspirer la confiance et imposer le respect, et enfin que comme celle des grammairiens, elle a ouvert les voies, elle a appris à examiner minutieusement les textes, à rechercher l'exactitude en ces matières, et à donner une base solide d'après les idées du temps à l'interprétation biblique.

1. *H. E.*, VI, 16 : Origène aurait commencé les Hexaples sous Caracalla.
2. *De mens. et pond.*, 18.

CHAPITRE VII

LES COMMENTAIRES

C'est l'œuvre principale d'Origène. Pendant sa longue carrière, il a interprété presque tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. On se propose dans ce chapitre de donner un aperçu de cette œuvre, d'en faire l'inventaire, et de la caractériser.

Notre auteur divisait habituellement chaque commentaire en sections de dimensions à peu près égales. Il les appelait des « tomes » (τομοί, sections). Son commentaire de la Genèse comprenait douze, peut-être quatorze sections. Il dicta les huit premières à Alexandrie, le reste à Césarée [1]. D'après une allusion du *Contra Celsum* il n'aurait expliqué que les quatre premiers chapitres de la Genèse [2]. De ce commentaire il ne reste que quelques fragments. Il paraît avoir commenté l'Exode. On ignore si les trois autres livres du Pentateuque ont fait l'objet d'un commentaire. Il ne paraît pas avoir expliqué les livres historiques de l'Ancien Testament. Il a commenté la plupart des Psaumes, dont vingt-cinq à Alexandrie, en quarante-cinq livres. Il n'en reste que des fragments. Lui-même mentionne un commentaire des Proverbes en trois livres. Le commentaire sur le Cantique des Cantiques a été célèbre. Il comprenait dix tomes. Du texte grec, il subsiste quelques fragments, et Rufin nous en a laissé une

1. *H. E.*, VI, 24, 2.
2. *Contra Cels.*, VI, 49.

version en quatre livres. C'est à Athènes qu'il a commencé ce commentaire [1]. Il l'a achevé à Césarée. Peu de temps auparavant, probablement en 238, à Césarée, il avait dicté trente sections d'un commentaire sur Ésaïe [2]. Avant de quitter Césarée pour se rendre à Athènes, il avait rédigé vingt sections de son commentaire sur Ézéchiel [3]. Cinq autres sections qu'il composa probablement à Athènes, achevaient cet ouvrage. Origène consacra aussi un commentaire aux douze petits prophètes. Eusèbe n'en avait retrouvé que vingt-cinq livres [4]. Enfin un commentaire sur les Lamentations en cinq livres, sinon davantage, composé à Alexandrie, complétait la série de l'Ancien Testament [5].

Origène a également commenté le Nouveau Testament. A Césarée il dicta vingt-cinq livres sur Matthieu. Il nous en est parvenu dans l'original huit tomes et une notable partie en une traduction latine [6]. Il a existé un commentaire sur l'évangile de Luc en cinq livres. Celui sur Jean fut son chef-d'œuvre avec le commentaire sur le Cantique des Cantiques. Il mit vingt ans à l'achever. Ce commentaire johannique comptait au moins trente-deux sections, dont neuf nous ont été conservées [7]. Quinze tomes commentaient les Romains. On en possède une traduction abrégée de Rufin en dix livres. Les Galates comptaient quinze sections; les Éphésiens trois; les Colossiens deux, les Thessaloniciens trois. Enfin à Tite et à Philémon Origène avait consacré un tome à chacun [8].

Si l'on totalise le nombre de « tomes » ou sections qui à notre connaissance ont composé ses commentaires, on

1. *H. E.*, VI, 32, 2. D'après le contexte, ce devait être en 240.
2. *Ibidem*, 32, 1.
3. *Ibidem*, 32, 1 et 2.
4. *H. E.*, VI, 36, 2.
5. *H. E.*, VI, 24, 2.
6. *H. E.*, VI, 36, 2.
7. Voir l'édition de Brooke ou celle de Preuschen.
8. Voir le catalogue de Jérôme. Voir sur ce sujet soit Harnack, *Gesch. der altchr. Litt.* ou la *Patrologie* de Bardenhever.

trouve le chiffre de 257. Chaque section contient en moyenne de vingt à trente chapitres.

C'est l'Ancien Testament presque tout entier qu'Origène a commenté. De cette œuvre qui embrassait la Genèse et l'Exode, les Psaumes et le Cantique des Cantiques, Ésaïe, les Lamentations, Ézéchiel et les petits Prophètes, il ne subsiste en grec que quelques pages du commentaire de la Genèse et pour tout le reste de courts fragments épars un peu partout. De son commentaire du Nouveau Testament nous ne possédons dans le texte original que les huit tomes du commentaire de Matthieu et les neuf tomes de celui de Jean. Sauf de maigres fragments, tout le reste a péri.

Fort heureusement, les tomes qui ont survécu au naufrage de l'œuvre suffisent pour nous en donner une idée précise.

Les commentaires d'Origène ressemblent aussi peu que possible à un commentaire biblique moderne. L'unique préoccupation de l'exégète, tel que nous le comprenons, est d'expliquer son auteur. Le replacer dans son milieu, fixer la date de son écrit, faire converger sur le texte toutes les lumières dont on dispose, voilà sa tâche. Nous ne lui demandons qu'une explication du texte rigoureusement historique. Nous n'admettons pas qu'il se propose de nous édifier, encore moins de se servir de son auteur pour démontrer une thèse dogmatique.

C'est de tout autre façon qu'Origène comprend sa tâche. Dans ses commentaires on ne trouve pas d'introduction qui traite des questions d'authenticité ou de date. S'il lui arrive de faire précéder son explication exégétique d'un préambule, c'est pour des raisons d'un autre ordre. Ainsi dans son commentaire de Jean, avant d'en aborder l'explication, il estime nécessaire de montrer que de tous les écrits bibliques et même des évangiles celui qu'il va interpréter est le plus important, et d'insister en conséquence sur les conditions intellectuelles et spirituelles auxquelles doit satisfaire l'exégète du IV^e^ évangile.

Le commentaire lui-même consiste à expliquer chaque

verset successivement, dans un verset chaque phrase à part, et le plus souvent chaque mot isolément. Non seulement le texte biblique est sacré pour Origène, mais, comme on le verra, presque toujours ce texte implique quelque vérité transcendante. La phrase biblique est en quelque sorte l'enveloppe humaine d'un oracle divin. Aussi il importe que ce texte soit bien authentique. De là le soin que met Origène à établir le texte de sa Bible grecque. Toutes les fois que cela est nécessaire il discute les variantes du texte avant de l'expliquer [1].

Sûr de son texte, Origène en expose d'abord ce qu'il appelle le sens historique. C'est le sens apparent ou littéral. Pour l'éclairer, il utilise les connaissances les plus variées, la géographie et la topographie, la grammaire, l'histoire et l'archéologie, la médecine et l'astronomie.

Quelque peine qu'il prenne pour illustrer le sens littéral, Origène n'a pour ce sens qu'un dédain qu'il ne cache pas. Il aime à répéter que les gens qui s'y tiennent font comme les Juifs [2]. Ils sont esclaves de la lettre. Aussi il traite le sens propre des auteurs avec une déconcertante liberté. Tantôt il déclare qu'il est invraisemblable et même absurde. Tantôt il découvre qu'il est en contradiction avec d'autres paroles du Saint Livre. Tantôt le sens littéral lui paraît impliquer une idée de Dieu, de sa Providence, des personnages bibliques qui les rabaisserait si on l'admettait [3].

1. Exemples de discussion de textes et de leurs variantes, *Comment. de Matth.*, XIII, 14 ; XV, 14 ; Jean, VI, 40.

2. Matth. XI, 12 : les littéralistes sont οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ὀλίγῳ διαφέροντες αὐτῶν Ἐβιωναῖοι.

3. Exemples : le sens littéral est εὐλόθης, indigne et de Jésus et de Pierre, *Com. Matth.*, XIV, 5 ; invraisemblable, *Com. Matth.*, X, 20 ; le sens littéral, c'est ὑδώρ, le sens allégorique, c'est οἶνος, *Com. Jean*, XIII, 62 ; le sens littéral est un βαρὺ φόρτιον, *Com. Jean*, X, 29. Donc le sens allégorique est supérieur, *ibidem*. 30, seul il explique les contradictions des évangiles, *ibidem*, 31, et notamment le passage sur les vendeurs du temple. En fin de compte, l'Écriture ne donne qu'une connaissance imparfaite, *Com. Jean*, XIII, 5. Maintes fois, Origène déclare que le sens littéral ou historique n'est bon que pour les simples : ὁ μὲν ἁπλούστερος

Veut-on des exemples? Dans son commentaire de Matthieu comme dans celui de Jean, Origène relève minutieusement les différences et les contradictions apparentes ou réelles qu'offrent les évangiles. Il n'y en a peut-être aucune qui lui ait échappé, parfois il les déclare irréductibles. C'est le cas du récit des vendeurs chassés par Jésus. Invraisemblable en soi, comment se fait-il que l'évangile de Jean place cet incident au début du ministère de Jésus, alors que les autres le placent à la fin ?[1].

Enfin ce qu'Origène ne peut souffrir, ce sont les passages qui attribuent un corps à Dieu. Les prendre au pied de la lettre serait lui faire injure [2].

N'est-il pas étrange que l'Écriture contienne des contradictions, des invraisemblances, des absurdités, et parfois des déclarations qui sont en scandale à la piété elle-même ? Difficulté qui eût déconcerté tout autre qu'Origène. Bien loin d'en être embarrassé, il en tire un merveilleux parti. Soyons assurés, dit-il, que ce n'est pas sans intention que l'Esprit saint a partout émaillé le texte sacré de passages qui sont autant d'énigmes. Il a voulu nous inciter par là à méditer plus à fond la parole divine. Les invraisemblances du sens littéral, les solécismes mêmes nous avertissent qu'il faut chercher un sens plus relevé. C'est ce qu'Origène appelle le sens spirituel [3].

ἀρκείσθω τῇ ἱστορίᾳ *Com. Matth.*, XI, 6 ; XII, 31. Le sens littéral ne peut satisfaire μεγαλοφυῆ ἀκροατήν, *ibidem*, XV, 22, XVI, 4. Aussi Origène ne se fait pas scrupule d'écarter purement et simplement le sens littéral, *Com. Jean*, XIII, 37, *Com. Matth.*, X, 23 ; XI, 12 ; XV, 1. Voir aussi *Com. Jean*, XXXII, 12.

1. Voir Jean, X, 22 à la fin.

2. *Jean*, XIII, 21, *cf.* 37, 39, 58 ; XIX, 18, 19, XX, 21, 41 ; XXVIII, 12, XXXII, 4, 6, 8, 13, 32, etc.

3. Voir les textes indiqués dans la note précédente. Tout le début du X^e^ tome du *Com. Jean*, notamment 18, 23, 25 est à lire. Comparez aussi *ibidem* XXVIII, 8. Dans *C. Cels.* VII, 10 et 11, Origène déclare expressément que les énigmes bibliques sont là pour stimuler les recherches. Dans un fragment du IV^e^ tome, conservé dans les Philocalia (éd. Robinson, p. 41 ou Brooke, 2^e^ vol. p. 226), il justifie les solécismes bibliques pour la même raison.

Nous voilà amenés et contraints par l'Écriture même à lui appliquer l'interprétation allégorique. Pouvait-on justifier de manière plus ingénieuse la méthode dont Origène après Philon a été le plus illustre maître ? Notre exégète est tellement convaincu qu'il entre bien dans les vues de l'inspirateur des Saintes Écritures qu'il est bien rare qu'il se borne à exposer le sens propre du texte qu'il explique. Fût-il satisfaisant, édifiant même, il ne saurait s'en contenter. Il a hâte de s'élever plus haut, et il n'est vraiment à l'aise que lorsqu'il dévoile dans le passage le plus simple des profondeurs insoupçonnées.

Le passage d'un sens à l'autre semble le plus souvent plein de difficultés. L'ingéniosité de notre exégète s'en joue. Tantôt un nom propre ramené à son sens étymologique lui fournit l'occasion qu'il cherche. La Genèse raconte que le roi philistin Abimélech, accompagné d'Ochozath et de Phicol, va à la rencontre d'Isaac. Abimélech signifie « le roi mon père », Ochozath « celui qui possède », Phicol « bouche de tous » [1]. Voilà l'image de la philosophie avec ses trois grandes divisions. La rationnelle, c'est Abimélech, puisqu'elle proclame Dieu le Père ; la physique qui embrasse et tient toutes choses ensemble, c'est Ochozath ; la morale enfin n'est-elle pas la philosophie qui intéresse tous ? N'est-elle pas dans la bouche de tout le monde [2] ? Tantôt sa merveilleuse mémoire lui permet de rapprocher du texte qu'il commente d'autres passages scripturaires. Le rapprochement fait jaillir un sens inattendu, qu'un deuxième ou troisième rapprochement complètera.

1. D'après la racine hébraïque de ces noms.

2. *Hom. Genèse*, XIV, 3. Comparez *Com. Jean*, VI, 43, à propos du Jourdain. Certains nombres ont une signification symbolique et servent à découvrir le sens allégorique du texte, *Com. Jean*, X, 1. Les différents sens de tel mot du texte mettent l'auteur sur la voie de l'allégorie qu'il cherche, ainsi les perles de la parabole de *Matth.*, XIII, voir *Com. Matth.*, X, 7 ; les sens de κοσμός, *ibid.*, XIII, 20 ; les sens d'ἀναγκή, XIII, 23, de συμφωνέω, *ibid.*, XIV, 1, etc. *Com. Matth.*, XII, 22 et XIV, 13 donnent de bons exemples de rapprochement de textes.

Innombrables sont les exemples qu'on pourrait relever. Un passage du *Contra Celsum* nous en offre un qui est typique. Veut-on, écrit Origène, avoir une idée de la doctrine de l'élévation des âmes jusqu'aux choses divines, qu'on lise les dernières visions du livre d'Ézéchiel, que l'on médite la description de la Jérusalem céleste dans l'Apocalypse, que l'on ne néglige pas les Nombres de Moïse, que l'on se fasse initier à la connaissance symbolique des positions des camps d'Israël. Il faut rapprocher, comparer ces passages. Alors on découvrira la doctrine que l'on cherche [1]. Dans un passage voisin de celui-ci, Origène explique comment on doit s'y prendre pour interpréter allégoriquement le mot de Jésus qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. Il faut d'abord examiner quels sont les rapports entre le tempérament et l'humeur du chameau et un riche, puis rechercher la signification profonde du trou de l'aiguille. On rappellera le mot de Jésus sur le chemin étroit. On n'oubliera pas que, d'après la loi de Moïse, le ruminant est pur, mais que l'animal au pied fourchu ne l'est pas. Le chameau est à la fois pur et impur. On recherchera tous les passages où il est question de cet animal. Enfin on relèvera la parole qui prononce les pauvres heureux, et les riches malheureux [2]. Voilà une page qui nous donne une idée précise du procédé d'interprétation allégorique de notre auteur. Ses commentaires en sont l'exacte application.

De temps à autre, Origène suspend son explication pour adresser au lecteur une exhortation. C'est que le passage qu'il commente comporte un sens moral. Comme ses savants commentaires ne sont destinés qu'à un public restreint d'intellectuels, ces exhortations sont plus rares et moins pressantes qu'elles ne le sont dans les Homélies. Un sermon s'adresse au public. Comme on pouvait

1. *C. Celsum*, VI, 23.
2. *Ibidem*, VI, 16.

s'y attendre, dans les Commentaires l'auteur exhorte plus particulièrement son lecteur à s'appliquer à la science ou connaissance des choses divines.

Tel est le cadre habituel de ses commentaires. Le procédé est uniforme. C'est le fond qui varie et change ; la forme reste identique. Le même moule reçoit une matière en fusion qui se transforme à mesure qu'elle s'écoule. On comprend que grâce à cette méthode les commentaires s'allongent indéfiniment. Si par surcroît Origène s'avise de citer pour la discuter l'exégèse soit d'un docteur juif soit d'un théologien gnostique, un seul texte peut exiger trente pages d'interprétation. Comme enfin l'interprète trouve dans les Écritures des illustrations sans cesse nouvelles de ses doctrines, les répétitions abondent dans ses commentaires.

Deux exemples pris au hasard dans son commentaire de l'évangile de Jean achèveront de faire comprendre la manière de notre exégète. Elle est si éloignée de notre façon d'expliquer les anciens textes, qu'il n'est pas inutile d'en donner une idée tout à fait précise et en quelque sorte concrète. Le premier tome qui compte 39 chapitres est consacré en entier à l'explication de la première phrase de l'évangile. Les deux termes essentiels en sont : commencement et Verbe. Origène passe en revue tous les sens possibles du premier, ἀρχή. Pour chaque sens il cite un ou plusieurs passages des Écritures. Il arrive par une subtile élimination des sens qui ne lui paraissent pas convenir à son texte à un sens transcendant qu'il retient [1]. Ἀρχή en réalité signifie σοφιά. La sagesse divine, voilà en quelque sorte le domaine ou le lieu où séjournait le Logos. « Dans la sagesse était le Verbe ». C'est ensuite le tour du terme « Logos ». Il désigne dans l'Écriture le Fils de Dieu. Mais il n'est pas le seul, bien au contraire. Par exemple les termes lumière, résurrection, chemin, vérité, vie, porte, berger, vigne, pain, rien que dans l'évangile

1. Cette méthode d'élimination rappelle le Cratyle, le Politique ou le Sophiste de Platon.

de Jean définissent le Fils. Ce terme de Logos ainsi que toutes les appellations messianiques qu'il trouve dans les Écritures, il les passe en revue, les explique, et découvre en chacun d'eux l'un des caractères du Fils de Dieu.

Le deuxième livre du commentaire explique les versets suivants jusqu'au septième. C'est pour l'exégète l'occasion d'insister sur les rapports du Père et du Fils, de définir la divinité de celui-ci, puis d'exposer ses rapports avec les créatures, à commencer par les essences rationnelles. Le Fils est au sommet de la hiérarchie des êtres et puise dans le sein de Dieu la vie divine qu'il dispense ensuite aux êtres qui s'échelonnent au-dessous de lui.

Un autre exemple non moins typique du genre de notre exégète est son commentaire, au livre XIII, du récit de la rencontre de Jésus et de la Samaritaine. Origène ne s'embarrasse guère du sens littéral du IVe chapitre. Ce récit est une figuration de la rédemption que le Fils de Dieu est venu accomplir ici-bas. La Samaritaine représente l'âme ou l'essence rationnelle qui habitait le monde transcendant avant l'apparition de la matière, du Cosmos et des corps. Elle est tombée. La voilà précipitée dans la matière, emprisonnée dans un corps. Jésus est venu la chercher et la sauver. Le récit du IVe chapitre nous montre comment le Sauveur s'y prend pour relever l'âme tombée. C'est le drame de la rédemption. Origène n'était pas le premier qui eût allégorisé dans ce sens le récit de la Samaritaine. Dans son commentaire sur Jean, Héracléon, disciple de Valentin, en avait donné une explication analogue. Origène la mentionne et marque les divergences d'interprétation qui distinguent la sienne de celle du gnostique. Comme il a eu la bonne idée de citer son auteur, il nous est possible de comparer les deux explications. Les ressemblances nous frappent beaucoup plus que les différences.

De l'étude que nous venons de faire, il ressort avec évidence que pour Origène, c'est le sens allégorique qui est le plus important. En fait, c'est le seul qui compte à ses yeux. Une parole de l'Écriture ne l'intéresse que si elle comporte une interprétation mystique.

Si l'on pouvait embrasser l'ensemble des commentaires de notre auteur, cette constatation deviendrait éclatante; elle ne souffrirait aucune atténuation. On verrait que toute l'histoire biblique des origines de l'humanité est devenue une vaste allégorie. C'est ce qu'à défaut des commentaires perdus nous apprennent les homélies sur la Genèse et l'Exode. La lecture des « tomes » qui subsistent du commentaire sur Matthieu nous réserverait la surprise de constater que l'histoire évangélique elle-même, les paroles et les actes de Jésus se métamorphosent sous la plume d'Origène en une allégorie. Mais quelle est la partie de l'Ancien ou du Nouveau Testament que le grand allégoriste n'ait pas transformée à sa manière? Qu'on lise les homélies grecques sur Jérémie, ce qui nous reste du commentaire ou des homélies sur le Cantique des Cantiques, ou que l'on étudie le commentaire du IVe évangile, on verra que c'est à l'Écriture tout entière qu'Origène applique sa méthode. Elle devient d'un bout à l'autre une grandiose allégorie.

Que devient alors le sens littéral des écrits sacrés? Défalquez les passages dont Origène n'admet pas ce qu'il appelle le sens historique, soit parce qu'il le juge invraisemblable ou absurde, soit parce qu'il estime qu'il implique une idée indigne de Dieu, de Jésus-Christ ou de l'écrivain biblique lui-même, soit qu'il constate que ce sens ne cadre pas avec d'autres textes scripturaires, que reste-t-il du sens propre de l'Écriture? En vérité, fort peu de chose.

En somme, Origène ne conserve de l'histoire primitive comme de l'histoire évangélique que la charpente. Pour nous servir d'une autre image, il réduit les faits bibliques à une sorte de squelette. Encore la traite-t-il avec un dédain si mal dissimulé que l'on se demande pourquoi il a conservé cette histoire squelettique. C'est sûrement parce qu'il ne pouvait faire autrement. Supprimer entièrement les faits bibliques au profit de leur interprétation allégorique, c'eût été suivre l'exemple des théologiens et exégètes gnostiques. Il eût renié la tradition chrétienne. Origène prétendait justement n'être que l'interprète de

cette tradition. Il s'est trouvé exactement dans le même cas que Tertullien. Celui-ci exaltait le célibat à tel point qu'il paraissait condamner le mariage lui-même. Il rabaisse celui-ci avec une telle vivacité, il en relève les inconvénients, les faiblesses, les ridicules avec un tel cynisme que l'on voit bien qu'il en est l'adversaire. Cependant il n'ose pas le proscrire. Pourquoi ? Parce qu'on l'accuserait d'être marcionite et de rejeter la tradition chrétienne. Puis en face des polémistes païens tels que Celse, Origène pouvait-il abandonner l'histoire biblique elle-même, dénier toute réalité aux faits sur lesquels reposait la foi chrétienne, lui enlever jusqu'à son fondement ? Origène est trop profondément chrétien pour en venir là et sacrifier à son goût de l'allégorie l'armature même du christianisme.

L'interprétation allégorique offrait des avantages auxquels Origène était fort sensible. Elle lui permettait de rendre les Écritures acceptables aux plus difficiles. En général les gens cultivés se sentaient rebutés par le langage et le style des écrivains sacrés. La langue biblique leur faisait l'effet d'être inculte, populaire, et même grossière. Un lettré raffiné comme Jérôme gémissait de ne trouver chez les prophètes et les apôtres ni Cicéron ni Virgile. A Alexandrie on était moins préoccupé de littérature qu'à Rome, mais les philosophes avaient habitué leurs disciples à la précision des termes et à l'enchaînement dialectique du discours. Ils ne retrouvaient aucune de ces qualités dans les Écritures. C'était, disaient-ils, un langage de barbares. Que leur répondait l'exégète chrétien ? C'est que, s'ils recherchaient le sens profond qui se dissimulait dans la lettre des Écritures, ils s'apercevraient que chaque mot avait été soigneusement choisi de manière à mettre le lecteur attentif sur la voie du sens mystique. Rien dans le langage biblique n'était livré au hasard. Tout y était intentionnel. Que parlait-on de langage inculte et populaire ? C'était le plus raffiné de tous [1]. Mais pour s'en convaincre, il fallait être allégoriste.

1. Voir *Hom.* sur la *Genèse* XV, 1.

Grâce à sa méthode d'interprétation, Origène, on l'a vu, faisait disparaître du texte biblique les invraisemblances, les incongruités, les contradictions du sens littéral. Inappréciable avantage ! Selon les idées du temps, il repoussait ainsi victorieusement une critique comme celle qu'un jour Voltaire devait faire au nom de la raison.

Mais ce n'étaient pas seulement les objections de bon sens qu'écartait Origène avec sa méthode, c'étaient les objections plus graves encore que ne manquait pas de faire tout philosophe aux Écritures. Lorsqu'un platonicien lisait dans l'Ancien Testament que Dieu a un bras, des mains, des pieds, une voix, qu'il est sujet aux passions humaines, à la colère, au repentir, à la jalousie, il n'éprouvait plus que dédain pour le livre des chrétiens. Par l'allégorie, Origène précisément aplanissait ces difficultés, faisait disparaître les anthropomorphismes du texte biblique, et en quelque sorte les volatilisait.

C'étaient là de si réels avantages, qu'un Porphyre aurait justement voulu en priver ses adversaires. Il se plaint amèrement qu'Origène, grâce à sa subtile exégèse, rend le livre des barbares raisonnable et acceptable [1].

A un autre point de vue, la méthode allégorique rendait d'incomparables services à Origène. Appliquée aux Écritures, elle en effaçait complètement le sens propre ; elle vidait les mots de leur contenu réel pour lui substituer une signification entièrement étrangère aux auteurs sacrés. Elle effaçait pour ainsi dire l'antique hébraïsme de l'Ancien Testament. La Loi et les prophètes n'avaient plus rien de juif. Le vieux livre devenait un livre chrétien. Pas un chapitre, pas une page, pas un mot qui ne devînt édifiant pour les fidèles. Même les passages les plus rébarbatifs ou les plus insignifiants offraient à leur méditation un précieux aliment. Origène avait si bien conscience de métamorphoser grâce à l'interprétation allégorique la Bible juive en un livre chrétien, que le principal grief

1. Voir Eus., *Hist. Eccl.*, VI, 19, 4.

qu'il fait aux littéralistes, c'est d'expliquer les Écritures à la manière juive.

Cela ne suffisait pas encore à notre exégète. On est assez surpris de constater qu'il allégorise le Nouveau Testament tout autant que l'Ancien. Cependant les évangiles et les épîtres étaient bien des écrits chrétiens. Ils l'étaient même par excellence. C'est qu'Origène ne se contente pas de retrouver le christianisme dans le recueil sacré, il faut qu'il y cherche et qu'il y découvre sa pensée chrétienne, sa philosophie religieuse, ses doctrines qu'il considère du reste assez naïvement comme de simples interprétations des croyances courantes. Quoi de plus facile à un exégète comme lui passé maître en l'art de l'allégorie ! Aussi il nous dévoile, à notre surprise, dans la Bible toute sa théologie. Sa doctrine de Dieu et de la Providence, sa vision du monde des esprits, la chute des essences rationnelles et ses conséquences, sa grandiose conception du retour à Dieu ou de la rédemption, sa christologie, pas un trait de son système qui n'ait été cent fois préfiguré dans les écrits sacrés.

L'incomparable avantage d'une exégèse qui transformait à ce point le livre sacré, c'est qu'en l'expliquant Origène avait à chaque instant l'occasion d'illustrer ses doctrines. Ces illustrations se multipliaient à l'infini. C'était la répétition des mêmes idées sous les formes les plus diverses, presque toujours pittoresques, et bien faites pour se graver dans les esprits sous forme d'images. Quel moyen plus efficace aurait-on pu inventer pour propager un enseignement et l'inculquer à des élèves ? La valeur pédagogique de la méthode allégorique était incomparable.

Mais la Bible était pour les chrétiens le recueil même des oracles de Dieu. Si donc Origène parvenait à démontrer que sa théologie s'y trouvait tout entière, cette Bible ne servait plus seulement à illustrer sa pensée ; elle la justifiait, elle en garantissait la vérité ; elle lui communiquait le prestige du livre sacré.

Assurément ce n'est pas pour se procurer ces avantages qu'Origène a pratiqué l'allégorie, mais il les connaissait.

Il avait conscience que seule cette méthode d'interprétation lui permettait de mettre en pleine valeur les Écritures. Voilà pourquoi il tient à cette méthode et ne se lasse pas d'en vanter les mérites.

Mais pourquoi donc Origène éprouve-t-il le besoin de retrouver ses doctrines dans le livre qu'il estime le plus ancien qui existe ? Pourquoi n'a-t-il pas exposé ses idées en son propre nom et sous sa responsabilité ? Pourquoi s'est-il fait exégète et commentateur de la Bible ? Il déclare même à maintes reprises qu'il n'y a pas de meilleur emploi de sa vie.

C'est qu'Origène est tout ensemble alexandrin et homme de son siècle.

Parmi les grandes cités du monde gréco-romain, Alexandrie avait son caractère propre et sa physionomie à part. Elle constituait un milieu aussi particulier que Rome, Athènes ou Carthage.

Alexandrie a été vraiment une création des Ptolémées. Le Musée et les deux bibliothèques ont groupé pendant six ou sept siècles des générations de savants venus de tous les points du monde civilisé. Incessant, immense, multiple et divers fut leur labeur. Ainsi se forma un milieu intellectuel sans rival qui embrassait toutes les disciplines du savoir humain. Dans cette vaste académie, toute science, tout art et tout métier devenait érudit.

Les grammairiens qui fixaient les textes, expliquaient les auteurs et les éditaient, étaient au premier rang. Les géographes voyageaient, exploraient, publiaient des descriptions des pays qu'ils avaient visités, et en rapportaient des spécimens de flore et de faune. Pausanias n'est que le plus célèbre d'une pléiade de géographes. Les mathématiques comme la médecine, ont eu à Alexandrie des maîtres qui se sont succédé jusque dans les derniers temps. Longue est la liste des historiens, des rhéteurs, des érudits de toute sorte qu'a comptés la savante cité. La poésie elle-même dès qu'elle éclôt dans ce milieu se fait érudite, savante et artificielle. Elle a du charme, mais subtil. C'est un parfum fait pour les raffinés. Virgile n'est-il pas en tant

qu'artiste le fils spirituel des poètes d'Alexandrie et l'exemplaire parfait du genre? La philosophie enfin a été représentée au complet dans la cité des Ptolémées. Toutes les écoles s'y donnaient rendez-vous. Mais elle aussi sur cette terre d'élection de l'érudition, s'y faisait plus savante qu'originale. Le philosophe alexandrin se vouait volontiers à l'explication des anciens maîtres, rassemblait en de copieuses compilations les sentences et les opinions les plus célèbres. En philosophie comme en littérature, les manuels abondaient. Tout écrivain qui se respectait en avait à sa portée. L'érudition si imposante d'un Clément provient de cette source [1].

Ces habitudes devenues séculaires créèrent la superstition de l'érudition. Il devint impossible à un Alexandrin de s'affranchir du passé, de ne pas être livresque, et de se fier à son seul génie. Dans ce milieu l'esprit le plus vigoureux et le plus original devient timoré; il n'est rassuré que lorsqu'il peut s'appuyer sur les vieux livres, plus ils sont antiques, et plus ils lui inspirent confiance [2].

Mais ce n'est pas seulement le goût de l'érudition qui ramène les esprits vers le passé, c'est une orientation toute nouvelle des idées. Dès le commencement du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, on constate que le dogmatisme des grandes écoles de philosophes voit diminuer son prestige. On devient chaque jour plus sceptique. Cette tendance se manifeste avec le plus d'éclat dans l'école même de Platon. La Nouvelle Académie, avec Arcésilas et Carnéade, fait une critique impitoyable notamment du dogmatisme stoïcien. Avec une virtuosité dialectique merveilleuse, Carnéade non seulement ébranle l'édifice philosophique de Zénon, de Cléante et de Chrysippe, mais sa critique tend à démontrer la relativité de toute connaissance. Plus de

1. Sur ce point spécial, voir J. Gabrielsson : *Über die Quellen des Clemens Alexandrinus*, 2 vol. 1906 et 1909.

2. Voir sur tout ce sujet l'ouvrage déjà cité de Susemihl, *Gesch. der griech. Litt. der Alexandrinerzeit*, 1891. Il n'y manque que la vie. On pourrait en extraire un merveilleux tableau.

vérité absolue. L'assaut fut si rude que le dogmatisme en fut fortement ébranlé, mais il ne fut pas ruiné. L'épicurisme et le stoïcisme résistèrent ; l'orage passé, l'un et l'autre retrouvèrent toute leur autorité. Sa physique sauva Épicure. Au temps de Cicéron il régnait en maître à Rome. Lucrèce chante le système atomiste avec une conviction et un enthousiasme qu'aucune critique n'a affaiblis. Le dogmatisme stoïcien s'est perpétué jusqu'à Plotin. Si les derniers stoïciens insistent presque exclusivement sur la morale de l'école, ce serait une grande erreur de croire qu'ils ont abandonné la physique de leurs maîtres. Sans l'arrière-plan du système stoïcien du monde, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle ne se comprennent pas bien ; les racines de leur pensée ne s'aperçoivent plus.

En dehors de ces deux écoles, le scepticisme triomphe. La confiance qu'avaient en la raison les Sophistes, un Socrate, un Platon, n'existe plus. On ne croit plus à la toute-puissance de la dialectique. On ne discute plus avec l'allégresse juvénile des philosophes de l'âge classique. Les *Académiques* de Cicéron marquent à merveille l'état d'esprit de la plupart des successeurs de Carnéade. Lui qui restait si fermement attaché aux principes essentiels de la morale stoïcienne est l'adversaire impénitent du dogmatisme en métaphysique. En ces matières Cicéron prêche le probabilisme.

L'esprit humain au fond répugne à l'incertain, donc au scepticisme. Tôt ou tard il en revient. Une réaction était inévitable. Certains philosophes, dont Antiochus d'Ascalon paraît avoir été le plus original, s'appliquent à reconstituer une certitude philosophique. Si intéressante que fût cette tentative, elle ne pouvait suffire qu'à un petit nombre d'esprits. C'est ailleurs que la plupart ont cherché les raisons d'affirmer et de croire dont ils ne pouvaient se passer. On constate en effet que dès avant la fin du dernier siècle avant l'ère chrétienne, on se tourne vers les figures légendaires du passé et l'on s'appuie sur leur autorité. L'antiquité jouissait alors d'un tel prestige que l'on s'imaginait facilement qu'elle possédait, peut-être sous des

formes qui la déguisaient, la vérité qu'on avait perdue. A Alexandrie même, les Néo-pythagoriciens se réclament de Pythagore, remettent en lumière ce que la tradition avait conservé de sa doctrine et de son ascétisme, et surtout placent sous son patronage leur propre éclectisme philosophique.

Mêmes tendances chez les platoniciens. Au IIe siècle de l'ère chrétienne, Numénius qui passait pour un pythagoricien, mais qui était plutôt, comme le pense M. Zeller, un platonicien, nou seulement prétend revenir à Platon et à Pythagore, mais il cherche des appuis pour sa doctrine dans les antiques sagesses de l'Inde et de l'Égypte. Il exploitait notamment les prophètes et Moïse qu'il commentait. C'est Origène lui-même qui nous l'apprend. Il ajoute que deux autres philosophes, Hermippe et Hécatée faisaient également remonter leurs doctrines à Moïse [1].

Il est naturel que les philosophes juifs d'Alexandrie aient obéi aux mêmes tendances. Philon prétend retrouver toute sa philosophie dans les livres dits de Moïse. L'école juive d'Alexandrie soutenait avec la plus grande vigueur la priorité de Moïse en fait d'antiquité [2]. Clément d'Alexandrie hérite de cette thèse qu'il exploite au profit du christianisme. Il consacre la moitié de son premier *Stromate* à la démontrer. On voit bien en le lisant que si les simples fidèles tenaient à l'Ancien Testament parce qu'ils y trouvaient à la fois la prophétie de l'avènement de leur Christ et une source abondante d'édification, les philosophes et les lettrés chrétiens étaient décidés à conserver le vieux livre parce qu'ils y trouvaient le prestige et l'autorité dont ne pouvait se passer leur théologie. Les gnostiques eux-mêmes se réclamaient des antiques révélations. Si Marcion rejette tout l'Ancien Testament parce que c'était un livre juif, son cas est presque isolé. D'autant plus intéressant. Au contraire les sectes gnostiques qu'Hip-

1. *C. Celsum*, I, 15 et IV, 51. Voir aussi Eus., *Praep. evang.*, IX, 6, 7 à 9.

2. Schürer, *Gesch. des jud. Volkes*, 3e éd., II vol., p. 343.

polyte nous fait connaître dans ses *Philosophumena* accumulent les autorités vénérables par leur antiquité. Ils en font le plus curieux mélange, et c'est sur ce syncrétisme qu'ils fondent leur doctrine particulière.

Telles sont les tendances qu'Origène a subies. Il est à la fois homme de son temps et il a grandi à Alexandrie. Comment n'aurait-il pas eu la mentalité de son époque et de son milieu? Comment l'idée lui serait-elle venue de construire une philosophie religieuse à ses risques et périls? S'il a une robuste confiance en la solidité de l'édifice qu'il a laborieusement élevé, c'est parce qu'il croit qu'il repose sur des traditions dont l'antiquité même garantit la vérité.

Ce n'est pas seulement par l'esprit et les tendances qu'Origène est l'élève des érudits d'Alexandrie, c'est encore par la technique de son métier de commentateur. Depuis plus de quatre siècles, à Alexandrie, les grammairiens s'étaient relayés. Ils avaient élaboré, appliqué à l'étude des anciens auteurs des règles et des méthodes qui avaient peu à peu passé à l'état de traditions intangibles. Nul ne pouvait plus s'y soustraire. Les querelles qu'avait suscitées la diversité des méthodes parmi les grammairiens avaient cessé depuis longtemps. A l'époque d'Origène, l'autorité des traditions reçues n'était plus contestée.

C'est d'elles, on l'a vu, qu'il s'est inspiré quand il a voulu établir un texte définitif de la Bible grecque. Il « rectifiait » ou « restaurait » (διωρθοῦν) le texte des Septante d'après les règles précises que Zénodote, Callimaque, Aristophane de Byzance et Aristarque suivaient en éditant Homère, Hésiode ou Pindare. Dans l'interprétation des Écritures il était encore leur docile élève. Déjà les premiers grammairiens ne se sont pas contentés d'établir le texte des poètes épiques, lyriques ou tragiques; de bonne heure ils ont étudié le fond. Nombreux ont été les ouvrages consacrés à la langue et aux dialectes de la Grèce antique. Glossaires, lexiques, grammaires viennent d'Alexandrie. Denys de Thrace (2e moitié du IIe siècle avant l'ère chrétienne) donne une grammaire (τέχνη γραμ-

ματική) qui fit autorité pendant des siècles. Puis on explique les passages difficiles des auteurs. Mythologie, histoire, géographie, toutes les sciences du temps sont mises à contribution. Aristarque fut le plus célèbre de ces commentateurs. Il eut d'innombrables disciples. C'est à eux que l'on doit ces sommaires qui figurent en tête de tant d'écrits anciens. De leurs commentaires subsistent les scolies parfois si précieuses. En général ces commentateurs suivent l'auteur pas à pas et expliquent le texte phrase après phrase. Que le commentateur soit grammairien ou philosophe, la méthode est la même. Themistius ou Sophonias interprètent Aristote, comme Ammonius d'Alexandrie ou Chaeris expliquent Pindare.

C'est de ces maîtres qu'Origène a appris l'art et les procédés d'une savante et minutieuse interprétation des livres antiques. Leur moindre défaut était la longueur et une abondance parfois pédantesque. C'est aussi celui du commentateur chrétien.

C'est encore aux maîtres grecs qu'Origène, comme Philon le Juif avant lui, a emprunté sa méthode d'interprétation allégorique.

Pendant des siècles, d'incomparables légendes avaient enchanté l'imagination des Hellènes. Ces merveilleuses histoires qui mêlaient dieux et hommes, les unes grandioses, les autres infiniment gracieuses, ont conservé tout leur prestige jusque vers le milieu du v^e^ siècle. Au temps d'Eschyle et de Sophocle, la mythologie est encore vivante. Mais ces grands enfants qu'étaient les Hellènes étaient singulièrement éveillés. Ils étaient nés raisonneurs. A côté d'Achille, il y a Thersite. Le railleur finira par l'emporter sur le héros. Déjà Xénophane critiquait Homère et Hésiode avec une étonnante liberté. A Athènes, après avoir religieusement écouté quelque sublime trilogie, le peuple se divertissait au spectacle d'un « Satyricon ». A de certains moments il était permis de persifler les dieux. Si Euripide, grâce à une merveilleuse sensibilité poétique, savait dans ses *Bacchantes* mettre en lumière le sens profond et religieux des mythes dionysiaques, Aristophane,

dans les *Grenouilles,* rendait Dionysus à jamais ridicule. Euripide lui-même semait ses pièces de critiques à l'adresse des dieux. Il s'en dégageait un scepticisme contagieux. Mais c'est peut-être Platon qui a donné le coup de grâce à la mythologie. Ce n'est pas par l'ironie sceptique qu'il l'a discréditée. C'est par une critique inspirée de l'esprit religieux. Il répudie Homère parce que le poète représente les dieux sous un aspect indigne d'eux. C'est au nom d'un idéal moral supérieur qu'il se voit contraint de le condamner et de l'exiler de sa cité.

Désormais il n'était plus possible de croire naïvement aux mythes. Il fallait les réhabiliter. On pouvait bien feindre encore, si l'on était poète épique, de les prendre au sérieux. Un Virgile plus tard, par attachement aux traditions nationales, contera les vieilles légendes comme s'il y croyait. Mais les esprits réfléchis ne pouvaient plus être dupes des rêves dorés du passé.

C'est ce que l'histoire constate chez les érudits eux-mêmes. Cratès de Mallos, qui fut le plus célèbre maître de l'école de grammairiens de Pergame, est peut-être le premier qui ait allégorisé Homère. Alors que son contemporain Aristarque défend énergiquement l'interprétation littérale du poète, Cratès fait de lui une sorte de philosophe stoïcien. Grâce à l'allégorie, il lui attribue les principales doctrines cosmologiques du Portique. Son exemple fut suivi par les principaux grammairiens de Pergame, par Carystios, Artémon, Asclépiade, Héracléon [1]. On vit même un élève d'Aristarque, Apollodore d'Athènes, donner dans l'allégorie [2]. A Alexandrie, il y eut dès le III^e^ siècle toute une école de mythographes. On leur doit plusieurs manuels de mythologie. Apollodore d'Athènes est le plus connu de ces mythographes. Comme lui, ils paraissent avoir pour la plupart pratiqué l'allégorie. C'est

1. Voir Susemihl, *op. cit.*, 2^e^ vol., p. 4 et suiv.

2. *Ibidem*, 1^er^ vol., p. 28. C'est dans son περὶ θεῶν en 24 livres qu'il allégorise les mythes. Photius nous en a conservé un extrait. Voir la note 57 de Susemihl, 1^er^ vol., p. 42.

ce qu'attestent les scolies qui subsistent de ces maîtres [1].

L'Evhémérisme, qui date de la même époque, constitue aussi un effort pour rendre acceptable la mythologie.

Evhémère écrit sa fameuse « Chronique sacrée » au commencement du IIIe siècle. C'est une sorte de roman qui raconte les voyages qu'il fit dans le Sud lointain. Il parvint à une île non loin de l'Inde. Il prétendait qu'il avait découvert sur une haute montagne de cette île une inscription qui racontait les faits et gestes d'Ouranos, de Cronos et de Zeus. C'étaient trois héros qui avaient été rois. Evhémère concluait que les dieux étaient originairement des hommes. On les avait divinisés pour leurs exploits ou leurs bienfaits. Son roman eut une immense vogue. Ennius en adopta la théorie relative à l'origine des dieux [2].

Les mythographes n'auraient peut-être pas réussi à sauver les mythes en essayant de les rendre plus raisonnables. Ce sont les Stoïciens qui les ont définitivement réhabilités [3]. Ils eurent l'idée de voir dans les antiques légendes, notamment dans celles d'Hésiode, une philosophie déguisée de la nature [4]. On définissait ainsi l'allégorie : une allégorie, c'est une façon de donner un sens aux mots qu'ils n'ont pas habituellement [5]. Un mythe par conséquent formule des vérités que les mots n'expriment pas par eux-mêmes. Ce sont des voiles qu'il s'agit de soulever, ou des énigmes qu'il s'agit de déchiffrer. Dès lors les mythes deviennent singulièrement précieux. Ce sont les arcanes mystérieux de la philosophie. Toute la physique stoïcienne s'y trouve implicitement contenue. Les mythes en garantissent la haute antiquité. Il ne s'agit plus de railler les mythes. Le sage les interprète. Il n'est plus nécessaire

1. *Ibidem*, 2e vol., ch. 17.
2. Voir Susemihl, ouvr. cité, 1er vol., p. 316-322.
3. Voir Zeller, *Phil. der Griechen*, 4e vol., p. 322 sq. (3e éd.).
4. Ils appelaient cela : λόγος φυσικός.
5. Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπονύμως ἀλληγορία καλεῖται (cité par Zeller, 4e vol., p. 323, note 2).

d'expulser Homère et Hésiode de la cité, ou plutôt de l'école, il faut leur réserver la place d'honneur. Il faut les comprendre. C'est la tâche de l'allégorie, et elle a des règles très étudiées pour l'explication des mythes.

Voilà donc la mythologie populaire réhabilitée par les philosophes. L'exemple était donné. On ne tarda pas à allégoriser les mythologies des religions non helléniques. L'allégorie devint la méthode scientifique et philosophique d'expliquer les antiques légendes. Au siècle qui précède celui d'Origène, Plutarque entreprend l'explication philosophique du mythe égyptien d'Isis et d'Osiris. Il s'y montre savant et ingénieux allégoriste. « Le mythe », dit-il, « est l'expression d'une idée qui oblige la pensée à y voir autre chose » [1]. Il estime le système d'Évhémère trop superficiel, mesquin. Les légendes cachent des pensées plus profondes que ne le soupçonne cet auteur.

Ainsi, notamment à Alexandrie, il n'était plus possible de traiter les mythes et les légendes des religions populaires avec dédain et de n'y voir que des fables ridicules. Pour qui savait les comprendre, elles contenaient les plus hautes vérités, et elles avaient sur la dialectique elle-même l'avantage d'être antiques. Les vérités qu'elles enveloppaient de leurs plis remontaient aux origines sacrées.

Les Juifs d'Alexandrie comprirent vite tout le parti qu'ils pourraient tirer de la nouvelle méthode. Si elle rendait acceptable le mythe d'Ouranos et de Chronos, il suffirait de l'appliquer aux récits de la Genèse et de l'Exode pour qu'on cessât de traiter ceux-ci, selon l'expression de Porphyre, de « basses rêveries » (μοχθηρία). On prouverait même que ces récits bibliques, dûment interprétés, exprimaient la plus pure religion et la plus haute philosophie. Par cela même les Juifs apparaîtraient comme les possesseurs de la plus antique sagesse puisque Moïse était plus ancien qu'Homère.

Il est certain qu'il se forma parmi les Juifs d'Alexandrie toute une école d'exégètes allégoristes qui furent les

1. *De Iside et Osiride*, ch. 20, 359 A. Voir aussi Numenius.

meilleurs apologètes du judaïsme. Philon fut le plus grand de ces exégètes [1].

Par les Juifs alexandrins, l'allégorie devait pénétrer de bonne heure chez les chrétiens. L'apôtre Paul allégorise déjà maint récit biblique. Quels ont été ses maîtres en cette science ? Il n'est pas sûr que ce soient les Juifs alexandrins. Sa façon d'allégoriser rappelle beaucoup plus les rabbins que Philon. L'exemple incontestable de l'influence de l'allégorisme alexandrin sur un chrétien, c'est l'épître *aux Hébreux*. L'auteur entreprend de démontrer que tout le rituel des sacrifices institués par la Loi était une figure du sacrifice de Jésus. La Loi préfigure la Croix. C'est encore à Alexandrie que l'auteur de l'épître dite de *Barnabé* apprend à allégoriser même le nouveau Testament. Héracléon, disciple de Valentin, est un professionnel de l'allégorie. Il en connaissait les règles et les ressources. Avec une remarquable virtuosité, il transposait tout le quatrième évangile dans les termes de sa philosophie religieuse. Clément d'Alexandrie ne lisait les Écritures qu'en allégoriste. Il adopte la plupart des exégèses de Philon.

Lorsqu'on replace Origène dans cette Alexandrie qui pendant des siècles a exercé une influence à laquelle nul n'échappait, on aperçoit avec évidence qu'il a été, lui aussi, l'un de ses fils spirituels. C'est elle qui l'a formé. Il est l'élève des grammairiens, des mythographes, des commentateurs, des allégoristes de la savante cité. Qu'il fasse la critique d'un texte ou qu'il l'explique, ce sont leurs méthodes qu'il applique. En tant qu'exégète, il est entièrement tributaire de leur science. Son originalité, assurément réelle et puissante, est ailleurs.

Lorsqu'on lit, soit les commentaires de notre auteur, soit ses homélies, il est naturel qu'on se demande comment il a pu altérer le sens des Écritures au point d'y substituer un sens philosophique entièrement étranger

1. Sur ce sujet voir Bréhier, les *Idées philosoph. et relig.* de Philon d'Alex., ch. III, p. 35.

aux auteurs sacrés. Une telle illusion est-elle concevable, est-elle compatible avec la bonne foi ?

Cette étrange illusion, tout le monde la partage alors. Comment les Stoïciens ont-ils cru que la mythologie contenait leur physique ? Comment Plutarque a-t-il pu se figurer que sa philosophie religieuse avait revêtu le voile d'un mythe égyptien ? Comment l'auteur du IV^e^ évangile a-t-il pu transformer le Jésus des Synoptiques en Christ-Logos ? Comment Marcion pouvait-il s'imaginer que l'Évangile qu'il découpait dans les évangiles était le seul vrai ? [1]. Ce sont là des faits qui illustrent simplement l'incroyable puissance d'illusion dont est capable l'esprit humain. De celle-ci il a fallu des siècles pour qu'il s'en désabusât.

1. Voir les intéressantes remarques de M. Harnack dans son *Marcion*, 1921, page 64.

CHAPITRE VIII

LE DE PRINCIPIIS

C'est l'ouvrage capital d'Origène puisqu'il y expose systématiquement ses doctrines théologiques. En ce moment, nous n'avons pas à étudier le fond de ce livre ; nous réservons cette étude pour la seconde partie du présent ouvrage. La date, le plan du *De Principiis*, la méthode d'exposition de cet écrit, bref sa forme littéraire, tel est le sujet de ce chapitre [1].

D'après Eusèbe, c'est avant son départ d'Alexandrie qu'Origène rédige son livre [2]. C'était au temps de l'empereur Alexandre Sévère. Peut-on préciser davantage ? Le *De Principiis* suppose l'étude approfondie que notre auteur avait faite de la philosophie. D'autre part, c'est un ouvrage de maturité. Origène est en pleine possession de ses idées. Son système de philosophie religieuse est achevé. Cet écrit n'est sûrement pas de sa première période, ni l'un des premiers qu'il ait composés. Eusèbe le mentionne après d'autres, notamment après le com-

1. En 1836, Redepenning donne une édition du *De Principiis*. Excellent pour l'époque ; les notes sont fort judicieuses. En 1847, Lommatzsch, en 1853, Migne rééditent le texte de Delarue. Ni en ce qui regarde le texte de Rufin, ni sur la question de la valeur documentaire de cette version, ces éditeurs ne marquent un progrès. Tout était à faire. On soupçonnait Rufin d'avoir accommodé parfois Origène à l'orthodoxie de son temps. Rien de plus. Nous devons l'étude critique décisive de ces questions à Koetschau. Son édition du *De Principiis* est de 1913.

2. *Hist. eccl.*, VI, 24, 3.

mentaire de la Genèse presque entièrement rédigé à Alexandrie, une partie du commentaire sur les Psaumes, celui des Lamentations, un traité de la Résurrection. En même temps que le *De Principiis,* Origène aurait donné des « Stromates ». Cet écrit est perdu, mais comme le *De Principiis,* ce devait être un traité dogmatique. Ces renseignements paraissent exacts. Le *De Principiis* les confirme, du moins en partie. En effet, dans ce traité, l'auteur mentionne son commentaire sur les Psaumes et son écrit sur la Résurrection [1]. En fixant 225 comme date du *De Principiis,* nous tenons compte des données que nous venons de mentionner.

Dans sa préface, Origène s'explique sur son dessein. Il a voulu donner une interprétation des croyances chrétiennes qui déjà constituent une tradition. En cela il s'inspire de l'intention évidente des apôtres. Ceux-ci ont proclamé les vérités essentielles, et ils en ont laissé le développement et l'explication à leurs successeurs. Sans doute les simples croyants n'éprouvent pas le besoin d'avoir leurs croyances expliquées, justifiées, démontrées. Ils se contentent de croire. Mais d'autres plus instruits ne peuvent se passer de ces sortes d'explications. C'est pour eux que l'auteur a écrit son livre. Ainsi à l'entendre, ce n'est pas une œuvre originale qu'il offre, c'est une interprétation plus philosophique de la foi traditionnelle.

Le premier livre traite en somme du monde supra-sensible. On expose d'abord les doctrines de Dieu, du Fils, du Saint-Esprit. Puis on nous apprend ce que sont les « essences rationnelles ». Ce sont les habitants du monde transcendant. Origène les appelle volontiers des « intelligences », νοές. On nous dépeint leur chute dont ils sont seuls responsables puisqu'ils sont libres. Cette chute entraîne l'apparition de la matière, de la nature corporelle, du Cosmos visible. La hiérarchie des êtres transcendants est déterminée par le degré de leur chute. On mentionne certaines des conditions de leur relèvement.

1. I, 2, 6; II, 3, 6; II, 4, 4; II, 10, 1.

Le deuxième livre traite d'une manière générale de la cosmologie et de la rédemption. L'auteur précise ses doctrines sur l'origine du Cosmos, sur ce qu'est celui-ci, sur la matière et les corps, sur la durée de la matière et de la corporéité.

Puis il se demande s'il y a un seul Cosmos ou plusieurs. Dans ce dernier cas, d'autres mondes ont-ils précédé le nôtre ? Celui-ci sera-t-il suivi d'un ou de plusieurs mondes ? Les Cosmos successifs sont-ils semblables ? Quelle est leur raison d'être et leur fin ? En passant, Origène discute la doctrine gnostique des deux dieux, celui de l'Ancien Testament, créateur du monde visible et le Dieu de Jésus-Christ.

Puis il passe à sa doctrine de la rédemption. Le premier point est d'expliquer pourquoi le Fils de Dieu est devenu homme, et comment il s'est incarné. Il faut aussi exposer le rôle du Saint-Esprit qui est chargé d'illuminer les âmes. Mais l'âme doit être définie. Voilà Origène ramené à la question de l'origine des êtres doués de raison. Enfin, et c'est la conclusion logique de sa doctrine de la rédemption, il traite des choses finales. Le jugement, l'enfer, la résurrection, la béatitude céleste constituent la Consommation.

Le troisième livre nous ramène à l'homme. Il possède le libre arbitre. C'est ce qu'il faut établir par l'analyse de la nature spirituelle de l'homme. On nous dépeint la lutte contre les passions et les puissances du mal. Enfin on nous apprend à quelles conditions s'accomplissent l'amendement des pécheurs et le perfectionnement d'une élite. C'est encore la Consommation, mais envisagée non plus sous son aspect cosmique, mais sous son aspect moral.

Comme Origène prétend fonder toutes ses doctrines sur l'Écriture et sur sa saine interprétation, il consacre le dernier livre à l'inspiration des Livres saints et à leur interprétation. C'est l'occasion de justifier la méthode allégorique et son application à la Bible chrétienne.

Que se proposait Origène en écrivant son *De Principiis* ? Quel était son véritable dessein ? Il a intitulé son livre :

Περὶ ἀρχῶν. Quel sens donnait-il au terme ἀρχή? Les uns, comme le consciencieux Redepenning, croient qu'il faut entendre ce mot dans le sens d'élément. Origène va traiter des doctrines élémentaires ou essentielles du christianisme. D'autres prennent ce terme dans son sens plus habituel de principes. Ce serait un traité de philosophie religieuse que l'auteur a voulu écrire. Il y a, pensons-nous, une part de vérité dans chacune de ces deux opinions. La première s'accorde mieux avec les déclarations de la préface. Origène se défend de vouloir innover en matière de doctrine chrétienne. Évidemment il ne veut pas qu'on le prenne pour un philosophe gnostique qui émet des spéculations à ses risques et périls. Il n'est, dit-il, qu'un interprète de la tradition. Mettre en pleine lumière la signification des croyances transmises par les apôtres, les expliquer, les justifier, voilà tout son dessein. En présentant ainsi son livre, Origène ne fait que suivre l'exemple de son maître Clément. Celui-ci aussi avait senti le besoin de rassurer les fidèles. C'est même pour tranquilliser leurs scrupules qu'il écrit ses *Stromates* et qu'il donne ce titre à un ouvrage qui contenait tant de hardiesses. Est-il invraisemblable de supposer qu'Origène a éprouvé le besoin de prendre les mêmes précautions, et qu'il a choisi pour son ouvrage le plus hardi un titre qui pouvait paraître fort modeste, fort respectueux de la tradition ? Des éléments, quoi de plus innocent! Ruse pieuse, dira-t-on, indigne du loyal et probe Origène. Mais de son temps y voyait-on une ruse ? En tout cas, rien n'était plus habituel parmi les auteurs que ces sortes de ruses.

D'autre part, il est évident que le *De Principiis* est tout autre chose qu'une modeste explication de la Règle de foi. C'est un système très complet de philosophie religieuse. Il embrasse le monde visible et le monde invisible; il tente d'en exposer l'origine, la raison d'être, la destinée. Sans aucun doute l'auteur veut opposer ce système à la fois à ceux des gnostiques et à ceux des philosophes. Il est persuadé que son système repose sur les croyances chrétiennes transmises depuis les apôtres. Il se fait fort

d'en administrer la preuve. Est-ce aller trop loin que de supposer qu'Origène a voulu précisément donner l'ouvrage dogmatique qu'avait promis Clément, mais qu'il n'a pas réussi à écrire? Le maître d'Origène avait eu l'intention de faire suivre son *Protrepticos* et son *Paidagogos* d'une troisième partie qui aurait porté le titre de *Didascalos*. C'eût été le couronnement de son ouvrage. Le Didascale aurait exposé la philosophie chrétienne que l'auteur destinait à l'élite, aux « gnostiques » ou chrétiens parfaits. Clément n'a pas achevé la vaste trilogie qu'il avait conçue. Il s'est embarrassé dans ses interminables Stromates [1]. En 225 le disciple reprend le plan de son maître et sous le titre de Περὶ ἀρχῶν donne le « Didascalos » qu'avait rêvé Clément.

Si c'est vers 225 qu'il a rédigé son livre, c'était à un moment de sa carrière où la philosophie le préoccupait au plus haut degré. C'est le temps où, au Didascalée, il expliquait avec les élèves les plus avancés les philosophes et leurs écrits. S'il était resté à Alexandrie, il aurait peut-être fait moins d'exégèse et plus de philosophie ou de dogmatique.

Ainsi, malgré les apparences, et peut-être contre les intentions de l'auteur, son livre nous donne le premier grand système de théologie chrétienne. C'est du moins le premier qui nous soit parvenu en entier, puisque ceux des théologiens gnostiques ont sombré. De ceux-ci on connaît cependant assez bien l'économie générale pour pouvoir affirmer que le système de notre théologien a le même caractère. En effet, dans ses deux premiers livres, Origène développe une philosophie religieuse et cosmique dont les cadres se retrouvent chez les théologiens gnostiques et n'ont pas été inventés par lui. Un Valentin définit tout d'abord Dieu lui-même ; puis il dépeint le plérôme ou l'ensemble des entités suprasensibles. Vient ensuite la chute de l'une de ces entités. Il en résulte l'apparition du Cosmos visible. Surgit alors le problème du retour à

1. Voir notre ouvrage sur Clément d'Alexandrie, 2e éd. 1906, p. 87-121.

Dieu des parcelles divines égarées et des esprits tombés. C'est celui de la rédemption. Sous une forme un peu différente, c'est aussi le plan de la philosophie de Plotin qui n'est pas autre chose qu'une théologie toute pareille à celles de ce temps. D'abord Dieu, puis le monde suprasensible dont les entités essentielles sont l'intelligence, l'âme, puis le Cosmos visible avec l'humanité. Finalement, c'est la réintégration de toutes choses en Dieu. C'est une sorte de rédemption. C'est exactement le cadre qu'Origène donne à ses spéculations sur Dieu, le monde transcendant, la chute, la rédemption. Si sur chacun de ces points ses vues sont bien à lui, la forme, le cadre, le plan de leur exposition n'a rien d'original. Notre auteur s'y montre philosophe ou théologien absolument à la manière d'un Valentin ou d'un Plotin.

Il semble qu'avec les deux premiers livres, Origène ait épuisé son sujet. Ne contiennent-ils pas tout son système ? Sans doute, mais n'oublions pas que le pivot de tout ce système, c'est le libre arbitre des essences rationnelles ou habitants du monde suprasensible. L'apparition du monde visible est un effet de l'exercice de leur liberté. Sans leur chute, dont elles sont responsables, le drame universel ne se produirait pas. Il faut donc qu'Origène s'explique sur le libre arbitre, qu'il le définisse, qu'il l'établisse. D'autant plus que philosophes et hérétiques à l'envi nient la liberté. Ils sont tous fatalistes. Le troisième livre discute précisément cette grande question.

Mais Origène a la prétention de fonder toute sa doctrine sur les Écritures. La prétention n'a de force que dans la mesure où l'on admet la méthode allégorique d'interprétation. L'auteur ne peut se dispenser, en finissant, de justifier la méthode dont il fait un si constant usage. De là le quatrième et dernier livre.

Si Origène a, sans aucun doute, conçu son *De Principiis* d'après un plan logique et cohérent, il ne laisse pas d'en troubler l'ordonnance et la suite par de nombreuses répétitions et par une répartition parfois malheureuse de certains détails. Ces imperfections, nous avons été obligés de

les négliger pour mettre en plein relief l'enchaînement réel du plan de l'ouvrage. Mais nous manquerions à l'exactitude si nous ne les signalions pas. Au surplus, quelques exemples suffiront. Ainsi on constate que dans les deux premiers livres les seuls sujets qui soient traités d'ensemble et sans discontinuité, ce sont les doctrines de Dieu et du Cosmos. Toute la matière qui s'y rapporte est ramassée en quelques chapitres qui se font suite. Il n'en est pas de même de la doctrine christologique. Celle-ci est disloquée, et les parties en sont exposées à des intervalles considérables. Le premier livre traite de la nature divine du Fils et le deuxième de son incarnation. Pour la doctrine du Saint-Esprit l'auteur s'y reprend à plusieurs fois, d'abord I, 7, ensuite II, 7. Il n'arrive pas davantage à épuiser en une fois l'exposé de sa doctrine des essences rationnelles. Sans doute, ce ne sont pas là de pures répétitions; c'est la même doctrine traitée à différents points de vue. Il eût, cependant, été préférable de ne pas en éparpiller l'exposition, comme l'a fait l'auteur. C'est qu'il lui était bien difficile de se défaire d'habitudes invétérées. Il est professeur; l'enseignement oral exige des répétitions, des suspensions de l'exposé qui permettent de revenir sur certains points qui ont besoin d'être élucidés ou inculqués. Il est commentateur. Les textes qu'il explique lui fournissent d'incessantes occasions, soit de réitérer les formules de sa pensée, soit de détacher d'une doctrine un trait particulier. L'interprétation telle qu'il la comprend et la pratique favorise la dispersion et le morcellement de la pensée. C'est un défaut que l'on retrouve dans le plus doctrinal des écrits d'Origène. Il convient de le relever, mais il ne doit pas nous cacher la forte cohésion de sa pensée et la profonde logique du système.

Dans le *De Principiis* comme dans ses autres ouvrages, Origène pratique une méthode particulière de démonstration. Tantôt il expose une doctrine en dialecticien. L'argumentation est toute rationnelle et philosophique. Tantôt il accumule les textes bibliques qui lui paraissent établir

sa doctrine. C'est la méthode d'autorité. Une doctrine est vraie parce qu'elle se trouve dans les Écritures.

Il est évident que dans la pensée d'Origène les deux procédés d'argumentation se complètent. Une démonstration purement dialectique lui paraîtrait insuffisante. Elle ne s'appuierait pas sur une autorité plus haute que celle de la raison. D'autre part, que signifierait une série de textes scripturaires dont la dialectique n'aurait pas mis en relief la liaison, et dont la philosophie n'aurait pas révélé le sens caché ?

Cette double méthode correspond bien aux deux grandes influences qui ont formé la pensée d'Origène. De bonne heure il s'est nourri des Écritures; il y voyait le recueil des oracles de Dieu; c'était la source inspirée de toute révélation. En même temps, la philosophie grecque, la dialectique de Platon, l'argumentation toute rationnelle d'Aristote ou des Stoïciens ont formé son esprit. Il devait fatalement associer l'autorité du livre à la dialectique des philosophes.

Le *De Principiis* est certainement l'un de ses écrits qu'Origène a le plus soignés. Tous ses ouvrages témoignent d'un puissant effort de méditation. Mais ce n'est pas précisément dans la composition et la rédaction de ses livres que cet effort s'est produit, c'est plutôt dans la préparation de son enseignement. Tout ce qu'il a écrit, il l'a d'abord maintes fois développé, exposé dans ses leçons et dans ses entretiens au Didascalée. La mise en œuvre par écrit est venue ensuite. Quand il se mettait à dicter un commentaire, on l'a vu, il avait un cadre tout fait qui lui servait de plan, et les exégèses dont il remplissait ce cadre étaient élaborées, stéréotypées même depuis longtemps. Il n'avait qu'à les insérer dans l'ouvrage au fur et à mesure que le texte sacré les appelait. Ajoutez qu'il était absolument étranger à tout souci littéraire. Il lui suffisait d'être clair. Il l'est toujours. Son style généralement incolore ne s'anime que lorsqu'un mouvement de piété l'émeut, ou que la pensée par son élévation ou sa nouveauté l'échauffe. Dans ces conditions, un commentaire

est vite fait; c'est du travail presque machinal. Il n'en a pas été tout à fait de même pour le *De Principiis*. Ce n'est pas un commentaire, quoique les habituelles exégèses de l'auteur y soient utilisées chaque fois que l'argumentation devient scripturaire. C'est un exposé doctrinal. Il est clair, dans ce cas, que l'auteur a dérogé à ses habitudes d'écrivain. Le *De Principiis* est une exception dans la série. Aussi Origène semble avoir longuement réfléchi au plan qu'il lui a donné et avoir disposé avec un soin particulier la matière du volume. S'il est vrai que cet écrit date de 225 environ, on comprend mieux et le caractère particulier que l'auteur lui a donné, et le soin dont il a été l'objet. Origène était en pleine effervescence philosophique. Il étudiait les philosophes avec ses meilleurs élèves. Il a senti l'impérieuse nécessité de leur donner un exposé complet et systématique de sa philosophie religieuse. Cet ouvrage devait gagner à sa foi la jeunesse des écoles. On le voit, s'il n'est pas rigoureusement nécessaire de replacer le *De Principiis* dans l'ordre chronologique des écrits de l'auteur, puisque sa pensée une fois formée n'a plus évolué, il n'en est pas moins utile pour l'intelligence de ce livre de savoir à quel moment et dans quelles circonstances Origène l'a conçu et composé.

Il est profondément regrettable que le texte grec du *De Principiis* ne nous ait pas été conservé. On a vu que la version de Rufin n'est pas sûre. Il est certain qu'elle efface et estompe ce qu'il y avait de plus original dans la pensée d'Origène, parfois même elle la fausse. D'autre part, pour certaines des doctrines d'Origène, ce livre est notre seule source. C'est le seul qui nous fasse bien connaître ses idées sur la matière, sur l'origine du Cosmos, sur sa destinée. Sur tous ces points, on ne trouve ailleurs que des indications fragmentaires et partielles. C'est enfin le seul ouvrage de l'auteur qui nous révèle le caractère profondément systématique de sa pensée. Dans les commentaires, celle-ci est diffuse, éparpillée, en quelque sorte violemment écartelée. Pour la connaissance de la philo-

sophie chrétienne ou théologie d'Origène, le *De Principiis* est indispensable. Mais en l'état où se trouve cet écrit on ne peut l'utiliser sans les plus grandes précautions. Il faut sans cesse en contrôler toutes les idées par les textes originaux qui ont survécu à la rage des iconoclastes.

CHAPITRE IX

LES HOMÉLIES

Qu'est-ce qu'une homélie d'Origène ? C'est une instruction populaire à la fois religieuse et morale. L'orateur explique un passage ou une péricope des Écritures et en tire des exhortations et des conseils à l'usage de ses auditeurs [1].

Origène paraît avoir pratiqué de bonne heure ce genre d'éloquence populaire. Eusèbe nous apprend qu'à l'occasion du séjour qu'il fit vers 215 à Césarée en Palestine, sur la demande des évêques Alexandre et Théoctiste, il « discourut et interpréta les Saintes Écritures dans l'assemblée de l'église ». Il était encore laïc. Dans la suite les deux évêques lui imposèrent les mains. Devenu presbytre, on ne pouvait lui contester le droit de prêcher. Mais ce n'est que plus tard qu'il devint prédicateur régulier à Césarée. A cette tâche il consacra les dix ou douze dernières années de sa vie. Il avait plus de soixante ans, dit Eusèbe, lorsqu'il souffrit que les tachigraphes recueillissent ses homélies.

Origène n'a pas inventé le genre. Dès les premiers jours, dans les assemblées chrétiennes comme dans les

1. Voir le Thesaurus aux mots ὁμιλεῖν et ὁμιλία. Ces termes ont dès le commencement le sens de fréquenter les réunions d'hommes, de s'entretenir avec eux ; c'est le mot « consuetudo ». Ce terme s'applique aux conversations d'un maître et de ses disciples. De là l'expression ὁμιλεῖν τῇ φιλοσοφίᾳ, étudier la philosophie. De ces sens a été très naturellement dérivé celui de « orationem habere ad populum ».

synagogues, on lisait et on expliquait les Écritures. C'est l'apôtre Paul qui nous l'apprend. Nous avons, semble-t-il, dans la deuxième épître aux Corinthiens, dite de Clément Romain, un échantillon de cette première prédication chrétienne. Le *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie est déjà une homélie parfaite.

Le mérite d'Origène est d'avoir transformé ce qui n'était qu'une habitude en une institution permanente. Il a donné à l'explication biblique une ampleur et une richesse qui l'ont rendue désormais indispensable. De l'homélie telle qu'il l'a pratiquée sortira le sermon. Même lorsque celui-ci deviendra au IV^e^ siècle un morceau d'éloquence, le discours de Grégoire de Naziance ou de Jean Chrysostome, il rappellera par le texte l'homélie biblique. Au surplus, en Occident, les homélies d'Origène, en dépit de sa réputation d'hérétique, resteront populaires pendant des siècles.

Nous ne possédons des homélies grecques que dix-neuf sur Jérémie et une homélie sur la « pythonisse » du livre des Rois [1]. Tout le reste n'existe plus qu'en traduction latine. Sans Jérôme et Rufin, les homélies d'Origène auraient subi le même sort que ses commentaires. On dirait que les deux traducteurs se sont entendus pour se partager la besogne. Rufin a traduit les homélies sur le Pentateuque et les livres historiques de l'Ancien Testament, Jérôme s'est chargé des homélies sur les prophètes et de quelques-unes du Nouveau-Testament. Possédons-nous la totalité de ces versions des homélies ? Nullement. Ainsi Origène a expliqué en chaire la plupart des Psaumes. De ces homélies, il n'en reste que sept.

On a vu quelle mesure de confiance méritent les traducteurs d'Origène. Les réserves qu'il a fallu formuler s'appliquent également aux homélies. Jérôme a toujours de la peine à résister à la tentation de relever le style un peu terne d'Origène. Quand il ne le fait pas, ou n'a pas l'intention de le faire, il a soin d'avertir le lecteur. « J'ai

1. Klostermann intercale une demi-homélie entre la 18^e^ et la 19^e^.

dédaigné dans cette traduction tout éclat de rhétorique »[1]. Rufin a généralement alourdi et obscurci le texte d'Origène. Il y a tout lieu de croire qu'il ne l'a pas toujours respecté[2]. Jérôme se vante de n'avoir jamais scandalisé personne par ses traductions. C'est donc qu'il a voilé certaines hardiesses de son auteur. Rufin en a fait autant. Il s'est notamment appliqué à faire passer Origène pour un trinitaire[3].

Dès lors les homélies latines d'Origène n'ont pas plus de valeur documentaire que les autres versions latines de ses écrits. Elles ne doivent pas servir à établir la doctrine de leur auteur. Tout au plus peut-on y chercher la confirmation de ce que nous apprennent les textes grecs. Néanmoins elles sont dans l'ensemble assez fidèles pour que l'on en tire une idée exacte de ce qu'était la prédication d'Origène. Elles sont et pour la forme et pour le fond, le document de son enseignement populaire.

Quoique les homélies portent sur presque tous les livres de la Bible, elles ne constituent aucunement un commentaire populaire des Écritures. Dans ses commentaires, Origène suit pas à pas son texte et n'en omet rien. Dans ses homélies, il choisit certains passages et laisse de côté le reste. C'est une sélection de péricopes qu'il fait. C'est de cette manière qu'il interprète pour son auditoire de Césarée la Genèse, le Lévitique, Jérémie ou Ézéchiel.

1. *Prol.* aux homélies sur Ézéchiel : omni rhetoricae artis splendore contempto ; *prol.* aux homélies du Cant. des Cant. : fideliter magis quam ornate interpretatus sum.

2. Comparez par exemple la 2e homélie sur la Genèse avec le texte correspondant de Procope. Si celui-ci paraît avoir abrégé ici et là l'original, le traducteur de son côté a omis certaines phrases et obscurci beaucoup d'autres. Voir l'édition de Baehrens, vol. I, p. 23 et suiv.

3. Exemples : *Hom. in Genes.*, II, 5 à deux reprises ; *Hom. in Gen.*, IV, 5 évidente interpolation pour affirmer l'égalité du Père et du Fils ; *ibidem*, à la fin de 6 ; *Hom. in Gen.*, XIII, 3 ; *Hom. in Levit.*, V, 1. Comparez pour la fin du paragraphe le texte grec des *Philocal.*, I, 30 ; Rufin a atténué l'original. *In Lev.*, VII, 3, la phrase : quid igitur est quod a rebus omnibus segregatur nec est commune cum reliquis nisi sola substantia trinitatis. Origène n'a pas pu écrire cela ; *In Lev.*, XIII, 4, sur le Père et le Fils ; *In Lev.*, XIV, 2, « catholicus » à deux reprises.

Cette méthode lui permet de faire de chaque homélie un tout. S'il explique le passage qu'il a choisi phrase après phrase comme il le fait dans ses commentaires, ce passage dont il a fixé lui-même les limites n'en constitue pas moins un sujet. L'homélie tend à devenir un discours.

Assurément ce n'est pas arbitrairement qu'Origène choisit les passages qu'il explique à son auditoire. C'est toujours à un mobile pédagogique qu'il obéit. Ainsi nous savons par le II[e] livre du *De Principiis* et par l'important fragment de son commentaire de la Genèse que nous possédons, qu'il a exposé dans son explication des premiers chapitres de la Genèse toute sa cosmologie. De ses homélie sur la Genèse il n'a consacré qu'une seule à la création. Si elle ne laisse pas d'être édifiante, elle passe entièrement sous silence la doctrine particulière de l'orateur. Il est clair qu'Origène estimait le sujet trop difficile pour un auditoire populaire. Que l'on compare les deux homélies sur le Cantique des Cantiques avec les deux livres du commentaire sur le même écrit que Rufin a traduits, et l'on verra que dans les homélies, Origène a choisi les passages les moins scabreux pour les traiter devant l'assemblée des fidèles. Ce n'est pas qu'il craigne de porter parfois devant cet auditoire des passages fort difficiles. N'a-t-il pas consacré toute une longue homélie à l'explication allégorique de l'arche de Noé ? Son ingéniosité d'exégète se joue de toutes les difficultés, mais ce qu'il s'interdit rigoureusement, c'est de faire part à ses auditeurs de certaines hardiesses de pensée qui ne seraient pas propres à les édifier [1].

Il est arrivé à Origène d'avoir sur la demande des évêques à expliquer certains passages particulièrement difficiles. La 13[e] homélie sur Ézéchiel en est un exemple. Il est douteux que notre prédicateur eût choisi le sujet qu'on lui a prescrit. Son explication trahit de l'embarras, et les premiers paragraphes sont un pur galimatias.

1. *C. Cels.*, III, 52 : ἀποκρύπτομεν δὲ καὶ παρασιωπῶμεν τὰ βαθύτερα ἐπὰν ἁπλουστέρους θεωρῶμεν τοὺς συνερχομένους.

Dans les homélies, la méthode d'interprétation ne diffère pas de celle des Commentaires. Le dédain du sens littéral des Écritures n'y est pas moins marqué. On comprend qu'ayant à expliquer le Cantique des Cantiques Origène ait traité le sens propre par prétérition. Mais c'est presque dans toutes ses homélies qu'il ignore la lettre. Elle ne semble pas exister pour lui. Quand il mentionne le sens littéral, il l'expédie en quelques phrases ; il a l'air de le relever uniquement par acquit de conscience. Ce qui est plus grave, c'est qu'il l'accable de critiques. Le plus souvent il le déclare absurde ; il est incompatible avec d'autres passages des Écritures ; il est indigne de Dieu [1]. Ce sens est provisoire ; il suffit aux Juifs ; un chrétien ne peut s'en contenter [2].

Si, au Didascalée, l'interprétation allégorique ne soulevait aucune critique, puisqu'elle était la méthode consacrée, appliquée par tous les exégètes des textes antiques, il n'en allait pas de même dans les assemblées chrétiennes. Le bon sens des gens simples s'étonnait, protestait. On trouvait que le prédicateur détournait le sens des mots, qu'il faisait violence aux Écritures. On l'accusait d'user de subtilités d'avocat pour extorquer des textes un sens qu'ils n'avaient pas. Certains poussaient l'irrévérence jusqu'à qualifier l'allégorie de nuageuse. Parfois

1. Exemples : *In Genesim* II, sur l'arche ; IV, Abraham reçoit les trois anges ; sens littéral pas mentionné : VI, 1 ; VII, 1 ; XII, 2 ; *In Exod.*, II, 1 et 2 ; *In Levit.*, III, 3, 4, 8 à la fin ; toute la V^e^ homélie est pleine de critiques du sens littéral, voir ch. 1, 3, 5, 8 : haec omnia nisi alio sensu accipiamus quam litterae textus ostendit...., obstaculum magis et subversionem christianae religioni quam hortationem aedificationemque praestabunt ; *In Lev.*, VI, 4 ; IX, 5 ; X, 1 ; XI, 3 la fin ; *In Ezech.*, VI, 8 ; XIII, 1 ; *In Isaiam*, 4, 6, etc.

2. On lit dans *In Levit.*, V, 8 (p. 349 Baehrens) : les prêtres du Seigneur ne doivent pas produire dans leurs discours hesterna, vetera quae sunt secundum litteram.... Si enim ea, quae didiceris a Iudaeis hesterno, haec hodie in ecclesia proferas, hoc est hesternam carnem sacrificii edere ; *In Lev.*, XIII, 6 (p. 477) : quod si huius mundi (habitus) praeterit, et litterae habitus praeterit et manent illa.... quae sensus continet spiritalis.

les auditeurs perdaient patience. « Que nous veut-il encore, cet inventeur de subtilités ? Le voilà qui rassemble de partout des textes pour escamoter l'explication réelle ! Que veut-il nous apprendre avec des bois et des arbres qui seraient à l'intérieur de nous-mêmes [1] ? » Dans son explication du Lévitique, nécessairement tout allégorique, c'est presque dans chaque homélie qu'Origène fait allusion à ces critiques et s'en défend. Il y revient parfois à plusieurs reprises dans le même discours. A ce point de vue, la 7e homélie du Lévitique est caractéristique. Origène se défend avec vivacité. Il prend l'offensive. Il gourmande la simplicité de certains auditeurs. Ils sont encore pénétrés de judaïsme ! Leur sens est encore trop charnel. Ce qu'il y a de grave, c'est qu'ils ne comprennent pas que par exemple les lois lévitiques, si elles étaient prises au sens littéral, seraient indignes de Dieu. Elles ne sont supérieures à toutes les lois humaines que parce qu'elles ont un sens mystique [2].

Origène ne se lasse pas d'inculquer à ses auditeurs l'idée que seul le sens allégorique importe. Il est clair qu'il veut leur apprendre à lire les Écritures en les allégorisant. C'est une éducation de leur intelligence qu'il entreprend. A ses yeux c'est un point essentiel. Il est convaincu que l'Ancien Testament notamment ne peut devenir le livre chrétien par excellence que s'il est allégorisé d'un bout à l'autre. Qu'on n'en admette que le sens littéral, et il sera perdu pour les chrétiens. Il ne résistera pas à la critique gnostique. C'est pour cette raison qu'il ne lui suffit pas que l'on pratique la méthode allégorique

1. *In Levit.*, XVI, 4 (p. 497, Baeh.)

2. *In Lev.*, VII, 5 : Si vero adsideamus litterae et secundum hoc vel quod Iudaeis vel vulgo videtur, accipiamus quod in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri quia tales leges dederit Deus, etc. Voir à titre d'exemples les passages suivants : *In Lev.*, I, 1 ; VII, 4 (p. 382), 5 (p. 388) ; IX, 2 : on l'accuse de faire violence aux Écritures (p. 419) ; XIII, 3 ; XIV, 2 ; XVI, 2 et 4. Ces derniers passages sont très caractéristiques.

dans l'école ; il faut qu'elle devienne populaire et soit la seule admise dans l'église.

Les homélies d'Origène paraissent avoir été de valeur assez inégale. Celles de la Genèse et de l'Exode ne laissent pas d'être intéressantes ; celles du Lévitique sont pleines de pensée et ont été soignées. Les homélies sur Jérémie sont fort instructives ; elles nous documentent excellemment sur le fond de la prédication d'Origène. Jérôme disait que dans son commentaire sur le Cantique des Cantiques le grand docteur chrétien s'était surpassé lui-même. Les deux homélies que Jérôme a traduites lui donnent raison. Elles sont les plus éloquentes.

Les homélies d'Origène ont été fort populaires, notamment en Occident. Ce n'est pas seulement parce que la doctrine qu'elles prêchaient était suffisamment orthodoxe. Elles avaient des qualités qui devaient plaire au public chrétien. Elles étaient toujours simples et claires. En général assez terne et incolore, le style n'en était jamais recherché et obscur. Tout le monde pouvait suivre et comprendre l'orateur. Sans doute les allégories d'Origène n'étaient pas du goût de tous ses auditeurs. Il y avait des gens qu'elles agaçaient. Tant de subtilité révoltait le bon sens. Cependant en général, elles étaient si ingénieuses, si imprévues, si pittoresques, qu'elles piquaient la curiosité et tenaient l'auditeur en haleine. L'imagination y trouvait son compte. Origène savait aussi émouvoir le cœur, troubler la conscience, faire vibrer les cordes de la piété. Ses homélies abondaient en exhortations. Le plus souvent, c'est au simple fidèle qu'il s'adresse ; parfois ce sont les prêtres, les presbytres qu'il avertit et même censure. Ses exhortations se faisaient pressantes et chaleureuses. Elles ne pouvaient laisser l'auditoire indifférent.

Origène n'est pas plus orateur de tempérament qu'il n'est écrivain de race. Tertullien lui est très supérieur. Clément d'Alexandrie lui-même, malgré son habituelle obscurité, a écrit des pages que son disciple n'a jamais égalées. Cependant, par moments, sa ferveur l'a rendu éloquent. On trouverait facilement dans ses homélies une

bonne douzaine de passages d'un mouvement vraiment oratoire [1].

Dans son homélie sur le sacrifice d'Abraham, après avoir rappelé le récit biblique, le prédicateur s'écrie : « vous êtes nombreux dans cette assemblée, les pères qui entendez cela. Y en a-t-il un seul parmi vous qui possède une telle constance et une telle force d'âme que, s'il vient à perdre un fils par mort naturelle, fût-il unique, fût-il bien-aimé, il se propose l'exemple d'Abraham, évoque sa grandeur d'âme? Et cependant on ne te demande pas d'être sublime au point de lier toi-même ton fils, de serrer ses liens, de préparer le couteau, d'égorger ton unique. Sois donc au moins ferme et constant dans ta foi ; offre ton fils à Dieu avec joie ; remplis pour l'âme de ton fils l'office du prêtre qui sacrifie. Convient-il qu'un sacrificateur verse des larmes pendant qu'il immole la victime? Veux-tu te convaincre que cette fermeté t'est demandée? Le Seigneur dit dans l'Évangile : si vous êtes fils d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham [2] ».

Un autre jour, Origène gourmande ses auditeurs parce qu'ils ne craignent pas assez le jugement de Dieu. « Tout cela vous le méprisez. Pourquoi? Parce que la foi fait défaut. Ce serait bien différent si on te disait aujourd'hui qu'un juge du siècle veut te brûler demain, et qu'il te reste un jour de liberté. Que ne ferais-tu pas? Combien de gens visiterais-tu? Dans tes démarches, à combien d'humiliations, de larmes, de gémissements et de bassesses n'aurais-tu pas recours? Ne dépenserais-tu pas toute ta fortune pour gagner ceux dont l'intercession pourrait te procurer le salut? Et même si quelqu'un essayait de te retarder ou de te faire obstacle, ne t'écrierais-tu pas : que tout périsse pourvu que je sois sauvé, que rien ne demeure pourvu que je vive? Pourquoi agirais-tu ainsi? Parce que tu ne douterais pas de ton péril. Mais

1. Exemples : *In Gen.*, VIII, 7 (p. 82 Bæhrens). *In Gen.*, XIII, 4 en entier. *In Exod.*, III, 3 (p. 166); *In Lévit.*, V, 4 (p. 342); VII, 2 (p. 376); IX, 7 et 9; *In Judic.*, VII, 2.

2. *In Gen.*, VIII, 7.

tu doutes du jugement de Dieu. Voilà pourquoi le Seigneur dit : Croyez-vous que lorsque viendra le Fils de l'homme il trouvera de la foi sur la terre [1] ? »

Origène, homilète et prédicateur, reste néanmoins professeur et éducateur. Ses discours avant tout instruisaient. Il s'en dégageait une lumière qui enveloppait et pénétrait les esprits. Mais cette clarté s'accompagnait d'une chaleur qui envahissait l'âme. L'orateur ne subjuguait pas les cœurs, mais il les remuait doucement. On ne sortait pas de la basilique de Césarée secoué et en larmes, mais on emportait une impression de gravité et d'élévation plus durable que les plus vives émotions.

On peut classer les homélies qui ont survécu à la destruction des œuvres d'Origène en plusieurs groupes. D'abord les homélies du Pentateuque que l'on peut commodément partager en deux séries, les homélies sur la Genèse et l'Exode, et les homélies sur le Lévitique et les Nombres ; les premières traitent de l'histoire primitive du monde et d'Israël, les secondes des rites, des sacrifices, du culte. Puis les homélies qui se rapportent à l'histoire d'Israël, sur Josué, les Juges, Samuel et les Rois. Les homélies sur les prophètes, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, forment un groupe à part. Il faut réserver une place éminente aux homélies sur le Cantique des Cantiques. Les homélies sur Luc sont tout ce qui subsiste des homélies du Nouveau Testament.

L'étude détaillée de nos homélies permettrait de faire des constatations intéressantes. Ainsi il suffirait de passer en revue les sujets qu'Origène a empruntés à la Genèse et à l'Exode pour voir combien son choix a été éclectique. A l'histoire primitive de l'humanité, il ne consacre que deux homélies, à celle d'Abraham une dizaine, à Isaac trois, à Jacob une seule, dont le sujet est l'épisode de la mort présumée de Joseph. Les dix plaies d'Égypte sont traitées en un seul discours. Des treize homélies sur l'Exode, la plupart sont consacrées à Israël, à son exode, à son séjour

1. *In Lev.* IX, 7 (p. 430).

au désert, aux dispensations dont il y est l'objet. Moïse remplit plusieurs discours. Il semble que l'orateur ait choisi pour les traiter devant l'église les passages qui se prêtaient le mieux à l'allégorie, et faisaient par conséquent ressortir les mérites de cette méthode d'interprétation. En même temps son choix paraît avoir été dicté par le souci d'éduquer et d'édifier son auditoire. Il fallait méditer avec lui des passages riches d'applications morales. N'est-il pas significatif que l'histoire d'Abraham lui ait fourni une dizaine de sujets, tandis qu'il a passé sous silence les pittoresques et savoureux récits des aventures de Jacob? Si Plutarque avait entrepris de commenter en pieux moraliste les poèmes homériques, il aurait sans doute mis en relief plutôt le caractère d'Achille que celui d'Odysseus.

Ce qui frapperait au plus haut degré le lecteur des homélies de la Genèse et de l'Exode, ce serait de constater que partout l'histoire est sacrifiée à l'allégorie. A plusieurs reprises, Origène écarte le sens littéral parce qu'il le considère comme inadmissible pour diverses raisons. Il lui arrive cependant de le défendre. Ainsi il soutient l'historicité de l'arche de Noé et de l'acte attribué aux filles de Lot. La défense est laborieuse. On se demande si Origène n'a pas conservé ces récits parce qu'il ne pouvait faire autrement. Il nous apprend que certain gnostique niait la réalité matérielle de l'arche. Origène pouvait-il donner raison à un hérétique? Il s'est trouvé un peu dans le cas de Tertullien. Si le docteur africain avait suivi son sentiment, il aurait proscrit le mariage; mais alors il serait tombé dans l'hérésie de Marcion. Il a pris le parti de maintenir le mariage, mais en le décriant le plus qu'il a pu. En général Origène mentionne sommairement le sens littéral et passe le plus vite possible au sens allégorique, le seul important à ses yeux.

La conséquence pratique de sa méthode, c'est qu'au total l'histoire biblique de l'humanité primitive et d'Israël jusqu'à la conquête se réduit à peu de chose. Elle n'a plus qu'une importance très relative. Ce qui en fait le prix, c'est sa valeur symbolique. Elle figure sous forme

d'histoire toute une théologie et toute une morale. Elle sert à illustrer le christianisme qu'Origène entend inculquer à son auditoire. Le plus curieux, c'est que ce n'est pas seulement à l'école qu'Origène volatilise ainsi l'histoire biblique, c'est aussi dans l'assemblée des fidèles.

Les observations qu'on vient de lire s'appliquent également aux homélies qui traitent dans le Lévitique et les Nombres des sacrifices, des rites, du sacerdoce en Israël. Quelle belle occasion, pense-t-on peut-être, de caractériser l'esprit du Judaïsme, son culte, ses doctrines du péché, des rapports des pécheurs et de Dieu, des expiations, du ministère des prêtres ! C'est ce que ferait un commentateur moderne [1]. Origène s'en est bien gardé. Ses discours n'apprennent rien du Judaïsme. C'est qu'il sait parfaitement que s'il insistait sur la lettre du Lévitique, s'il mettait en lumière son sens réel et comme il dit historique, il serait obligé de rejeter ce livre ; il ne serait plus un écrit à l'usage des chrétiens ; il ne pourrait que leur être nuisible. Sur ce point, son sentiment est très net. Voici ce qu'il dit de ces lois lévitiques : « Si nous ne les prenons pas dans un sens autre que celui de la lettre, comme je l'ai souvent déclaré, elles constitueront plutôt un obstacle à la religion chrétienne ; elles la renverseront, bien loin d'édifier les fidèles » [2]. Il donnerait ainsi raison à Marcion qui rejetait l'Ancien Testament parce que c'est un livre juif. Il ne reste donc qu'un moyen de sauver le Lévitique, de le conserver aux chrétiens, de s'en servir pour les instruire et les édifier, c'est de l'allégoriser. Cela est encore plus nécessaire pour ce livre que pour les livres historiques de l'Ancien Testament. Aussi d'un bout à l'autre, Origène allégorise les passages du Lévitique et des Nombres qu'il choisit pour ses homélies.

Cet écrit devient ainsi pour lui l'occasion d'exposer, d'illustrer ses doctrines du péché, de l'expiation, du sacerdoce, du sacrifice de Jésus-Christ. C'est en effet le sujet

1. Voir l'excellent commentaire du Lévit. et des Nombres de Schmiedel.
2. *In Levit. hom.*, V, 1 (Baeh., p. 332).

qu'il traite dans la plupart de ses homélies. Il semble donc que ce soient elles qui constituent le principal document pour cette partie de la théologie de notre auteur. C'est uñ point que l'on discutera plus tard. Il n'est pas inutile, cependant, d'avertir le lecteur que l'étude de ces homélies lui réserve quelques déceptions. Il lui sera difficile d'en tirer des idées bien claires [1].

Origène a consacré un certain nombre d'homélies aux livres historiques de l'Ancien Testament. Elles constituent ce que l'on peut considérer comme un deuxième groupe. Nous en possédons vingt-six sur le livre de Josué, traduites par Rufin. Il y en a neuf sur le livre des Juges. Des homélies sur Samuel et les Rois il ne reste que deux, l'une en latin, et l'autre dans le texte grec.

Origène allégorise d'un bout à l'autre l'histoire de la conquête et de l'établissement d'Israël en Palestine. Ce n'est pas qu'il rejette les faits rapportés par cette histoire, quand du moins il n'y est pas obligé. Pas plus qu'il ne nie l'historicité de l'arche et du déluge, il ne rejette la prise miraculeuse de Jéricho ou l'arrêt du soleil, la victoire de Déborah ou celle de Gédéon. A le lire, il semble qu'il admet ces récits. Dans certains cas cependant il n'hésite pas à rejeter la lettre de tel récit biblique. Il repousse la réalité historique des guerres et des exterminations attribuées à Josué [2]. Au total, toute cette histoire est une allégorie. Ainsi le successeur de Moïse préfigure par tous ses actes le Sauveur. Dans les Septante, il s'appelle Jésus. Dès sa première homélie, Origène s'applique à mettre en relief les traits qui sont communs au héros israélite et à Jésus-Christ. Voilà donc toute l'histoire de la conquête transfigurée en une illustration prophétique et symbolique de la carrière et de l'œuvre du Christ.

1. Un passage comme celui de *In Levit.*, II, 4 (Baeh. 295, 296) lui en apprendra long sur les incertitudes de la pensée d'Origène en ce qui concerne la doctrine de la rémission des péchés. Qu'il compare cette page avec la doctrine paulinienne des Romains, avec celle des Hébreux, avec celle de saint Augustin ou de saint Anselme.

2. Voir *In libr. Jesu Nave, hom.*, XIV, 1.

Le grand avantage de cette façon d'interpréter le livre qui raconte les hauts faits des envahisseurs israélites, c'est de parer victorieusement à la critique gnostique. Les gnostiques, notamment Marcion, soutenaient que le Dieu que Jésus appelait son Père et qu'il a révélé n'a jamais pu être le Dieu cruel et guerrier du livre de la conquête. Ce Dieu qui ordonne l'extermination de populations entières a été nécessairement un autre Dieu. Dieu subalterne qui devra s'effacer devant le Dieu de l'Évangile, Dieu des Juifs et non pas Dieu des chrétiens.

Origène comprend parfaitement que si l'on prend les récits du livre de Josué à la lettre, et, comme il dit, dans leur sens historique, il n'est pas possible de réfuter la critique de Marcion. Il déclare sans détour qu'à lire ces récits de cette manière « les esprits s'aiguisent à devenir féroces et se nourrissent de guerres et de séditions » [1]. Il va de même jusqu'à proclamer que « si ces guerres ne symbolisent pas les luttes spirituelles, jamais les Apôtres n'auraient donné à lire les histoires juives aux disciples du Christ qui est venu nous enseigner la paix ». « En quoi cette description profiterait-elle à ceux à qui Jésus a dit : je vous donne la paix, je vous laisse ma paix, à ceux, dis-je, auxquels l'apôtre a commandé de ne pas se venger, mais plutôt de se laisser dépouiller » [2] ?

Il est donc parfaitement sûr que le seul sens admissible de ces vieux récits, c'est le sens mystique ou allégorique. C'est en raison de cette interprétation qu'il se croit victorieux de la critique gnostique. Pendant tout un discours il accable Marcion, Valentin et Basilide de son mépris [3].

Dans ses homélies sur le livre des Juges, Origène traite l'histoire d'Israël comme il a traité celle de la conquête. D'un bout à l'autre, il l'allégorise. Sans nier l'historicité

1. *Ibidem.*

2. *Jesu Nave hom.*, XV, 1.

3. *Hom.*, XII. Sur ce point si intéressant et si caractéristique de la pensée d'Origène, il faut lire les homélies sur Josué XI, XII, XIV et en particulier la XV[e]. On peut être sûr que Rufin a traduit ici son auteur avec fidélité.

de la plupart des faits que raconte ce livre, on peut dire qu'il les ignore. C'est à tel point qu'on se demande si en fait il les maintient. « Toutes ces choses — il s'agit de Déborah et de la victoire de Baraq — sont des vérités mystiques qui se réalisent dans les derniers temps et à la consommation du siècle par le moyen de l'Église » [1]. Les homélies V et VI qui traitent précisément des chapitres IV et V des Juges sont des modèles d'ingénieuse allégorie. Séduit, subjugué par le talent de l'allégoriste, l'auditeur d'Origène devait complètement oublier l'histoire même qui fait la matière de ces chapitres.

Dans ces homélies, l'orateur fait une application directe et constante de son interprétation aux chrétiens, à l'Église et à ses chefs. Ce sont leurs luttes que le vieux livre illustre et préfigure. Les chrétiens ont à combattre de redoutables adversaires. Les ennemis d'Israël, Amalécites, Jébusites, Madianites, représentent, soit les passions, soit les « puissances de l'air ». Certains des juges sont des anges et des archanges protecteurs des fidèles [2]. D'autres juges préfigurent les chefs de l'Église, évêques et presbytres. On fait au prédicateur cette objection : lorsqu'Israël s'abandonne au péché, Dieu le prive de juges. L'Église chrétienne n'a jamais manqué de chefs. Soit, dit Origène, mais il y a eu des temps où l'Église a eu de mauvais chefs. Les bons lui ont fait défaut [3]. Non sans candeur, l'orateur s'étend parfois sur la difficulté d'appliquer les textes aux fidèles. Pour la surmonter, il faut plus que de la science, il faut l'aide de Dieu [4].

Il est plus d'un détail de ces homélies qu'il serait intéressant de relever. Au début de la quatrième homélie, l'orateur fait une très vive sortie contre Épicure et son école. Les Moabites les préfigurent ! Il ne pouvait oublier

1. *Hom.*, VI, 1.

2. *Hom.*, III, 3 : Gothoniel est unus aliquis de militia coelesti et archangelicis turmis.

3. *Hom.*, IV, 3, passage dans lequel Origène expose l'objection et la réfute.

4. *Hom.*, V, 1.

les hérétiques. Ce sont ces « fils de l'Orient » que Gédéon eut à combattre. A deux reprises il mentionne la persécution [1]. Il rappelle d'abord que par une défaillance en temps de persécution, on peut perdre tout le fruit d'une vie vertueuse et ascétique. Dans un autre discours, il insiste sur le péché de la lâcheté. C'est un grand crime [2]. On est surpris de lire au beau milieu de ce dernier développement tout un passage dans lequel Origène conseille de fuir au chrétien qui se sent trop faible pour résister. Dieu n'a-t-il pas renvoyé de l'armée de Gédéon les faibles et les timorés ? Est-ce bien Origène qui a écrit cela ? Non seulement ce passage introduit une flagrante contradiction dans le développement du prédicateur, mais cette excuse de la faiblesse et de la peur jure avec les sentiments qu'Origène a exprimés avec tant de force dans son Exhortation au martyre. Ce qui nous fait soupçonner que le traducteur a sciemment atténué l'original, c'est que dans cette même homélie, il est question de la Trinité [3].

Relevons enfin un passage éloquent sur le martyre [4]. Origène reproduit ici des idées qu'il a maintes fois formulées. Le martyre est une sorte de deuxième baptême, supérieur au premier. Mieux que celui-ci il nous purifie ; il efface même les péchés à venir ; par le martyre, le fidèle triomphe de toutes les « puissances de l'air » et parvient à « l'autel céleste ».

Les deux homélies sur Samuel ne méritent guère de retenir l'attention. La première qui traite de la naissance de Samuel est un bon exemple de sa manière. La deuxième, dont le texte original nous a été conservé, aurait pu, semble-t-il, nous intéresser. Il s'agit de l'évocation de Samuel, à la requête de Saül. Certains frères, dit Origène, rejetaient ce récit. Ils prétendaient que l'évocation était une illusion, que Samuel n'avait pas parlé, que l'esprit

1. *Hom.*, VII, 2, *Hom.*, IX, 1.
2. *Ibidem.*, fin du ch. Ier.
3. *Hom.*, IX, 2.
4. *Hom.*, VII, 2.

évocateur avait menti. Le prédicateur entreprend de défendre la véracité du récit biblique. Jésus-Christ n'est-il pas descendu dans le Hadès? Samuel et d'autres saints ont pu y séjourner. Plutarque soutenait la réalité des oracles de Delphes. Il les mettait sur le compte de divinités ou démons subalternes. L'apologétique d'Origène était dans le goût du temps et n'aurait pas trop étonné même un philosophe.

Nous devons à Jérôme la traduction latine de neuf homélies sur Ésaïe. Notons tout d'abord que les textes du prophète que le prédicateur explique dans ces discours ne dépassent pas le chapitre XI. Origène n'a-t-il consacré que ces neuf homélies à Ésaïe? On remarquera ensuite que celles que nous possédons sont de longueur très inégale. Quatre, la I^re^, IV^e^, VI^e^ et VII^e^, ont à peu près les dimensions de l'homélie habituelle d'Origène. La VI^e^ et la VII^e^ comme fond et comme forme sont du type courant. La I^re^ et la IV^e^ ont ceci de particulier qu'elles traitent toutes deux de la vocation du prophète et font l'effet d'appartenir au même discours.

Les cinq autres homélies que Jérôme nous a conservées étonnent par leur brièveté. Origène est habituellement plus abondant, si l'on veut, plus prolixe. Les homélies, II^e^, III^e^, VIII^e^ et IX^e^, ont l'air d'être de simples extraits [1]. Elles sont manifestement incomplètes ; elles semblent plutôt écourtées que condensées. La V^e^ ne laisse pas d'être énigmatique. Elle débute par une explication d'Ésaïe, XLI, 2. Puis, sans transition, elle revient à la vision du chapitre VI. Avant de reprendre l'explication de ce passage, l'orateur confesse son indignité. C'est une sorte d'exorde. Un seul paragraphe contient le corps du discours qui s'achève brusquement.

Un dernier trait à relever dans ces homélies, c'est que sûrement Jérôme en a rectifié certaines idées qu'il jugeait

1. A noter que l'édition de Merlin ajoute au texte de De La Rue tout un paragraphe. D'où vient-il? Lommatzsch dit : « quo iure nescio ». Voir L. XIII, p. 300, note 4.

peu orthodoxes. Laissons de côté la mention de la Trinité dans deux ou trois passages. On peut y suspecter quelque interpolation. La septième homélie offre l'exemple d'une évidente retouche, faite dans l'idée de corriger la pensée d'Origène. Dans le début de ce discours, le prédicateur expose l'une de ses plus intéressantes idées. Il a maintes fois soutenu, dans les textes originaux que nous possédons, que c'est seulement au profit des simples croyants, des νήπιοι, *parvuli, simpliciores,* que Jésus-Christ est mort sur la croix. Voilà une idée que Jérôme à coup sûr ne pouvait admettre. Aussi il intercale une phrase pour expliquer que tous les croyants sont à classer parmi les petits. Nous commençons tous par là. Donc la mort sur la croix est nécessaire au salut de tous [1].

Que conclure de ces diverses observations, si ce n'est que le texte d'Origène accuse des retouches, des coupures et par ci, par là, des interpolations? Jérôme ne paraît pas avoir toujours respecté l'original. Il n'est pas surprenant que ses traductions d'Origène n'aient jamais, comme il s'en vante, scandalisé personne à Rome.

Dans le prologue ou la préface qu'il a mis en tête des homélies sur Ézéchiel, Jérôme déclare que sa traduction des présentes homélies respecte la simplicité du style de l'auteur; il s'est gardé de l'orner de rhétorique [2]. A en juger d'après certains fragments du texte grec conservés dans des *chaînes*, la traduction de nos homélies paraît fidèle. Cependant une comparaison de ces fragments et de la version latine permet de constater que Jérôme, ici comme ailleurs, a supprimé telle phrase qui lui déplaisait.

A l'exception de la première homélie, dont le sujet est tiré du chapitre I^er^, et de la dernière qui explique XLIV, 2, toutes les autres traitent de textes empruntés aux chapitres XIII à XVII. Nos quatorze homélies seraient-elles les

1. *Hom.* VII, 1 (Lom. XIII, p. 287) : parvuli autem omnes homines sunt..... quos dedit mihi Deus. Dans le même paragraphe la phrase : Istos autem parvos homines, etc., corrige le contexte.

2. Origène dit incidemment qu'il a prononcé les homélies sur Jérémie avant celles sur Ézéchiel, *Hom.*, XI, 5.

seules qu'Origène ait consacrées à Ézéchiel? N'est-il pas plus vraisemblable que Jérôme a fait un choix comme il paraît l'avoir fait pour les homélies sur Ésaïe? Cependant on ne peut rien affirmer. Parmi les quatorze qu'il a traduites il y en a deux ou trois qu'on s'étonne d'y trouver. S'il a fait un choix, pourquoi ne les a-t-il pas écartées?

En effet, parmi ces homélies, s'il y en a qui présentent un grand intérêt, il y en a plusieurs qui sont franchement médiocres. Dans la première, Origène développe sans les atténuer ses idées sur la Providence. Dieu n'afflige jamais simplement pour punir. Toutes ses dispensations visent l'amendement du pécheur. *Medicus est Deus..... dominus est non asper sed lenis.* « S'il n'était pas utile à la conversion des pécheurs de leur infliger des tourments, jamais le Dieu de miséricorde et de bonté ne punirait les crimes par des châtiments ». A vrai dire, le prédicateur expose sa doctrine à contre-cœur. Il vaudrait mieux la cacher aux simples. Mais il est contraint de la dévoiler à cause des hérétiques qui accusent le Dieu de l'Ancien Testament d'être dur et cruel. Suit un passage fort précis sur l'hérésie de Marcion. Origène signale la doctrine de celui-ci relative à l'avènement de Jésus-Christ. Marcion n'admettait pas la naissance miraculeuse; d'après lui, Jésus serait apparu tout à coup la 15e année de Tibère. Le reste de cette homélie consiste, comme la plupart des homélies, en explications allégoriques du texte alternant avec de chaleureuses exhortations. Signalons un éloquent passage sur les anges, collaborateurs du Sauveur [1]. Dans le début de sa quatrième homélie, Origène nous fait la surprise d'exposer à son public une de ses spéculations sur le monde. Comme dans le *De Principiis*, le cosmos est à ses yeux un être vivant, « animalis ». Il est donc susceptible de pécher par lui-même. Dans sa cinquième homélie, le prédicateur revient encore sur sa doctrine de la Providence. « Dieu n'inflige pas des supplices seulement pour torturer ». Puis il traite longuement des diffé-

1. Ch. 7.

rences dans la faute et des degrés dans le châtiment. Origène semble ici se souvenir des philosophes et de leurs discussions relatives aux erreurs et aux fautes. Les stoïciens de l'ancienne école les mettaient toutes sur le même niveau. Posidonius, Panaetius, Antiochus et d'autres, admettaient des distinctions. Dans presque toutes nos homélies, Origène dénonce l'hérésie. On remarquera qu'ici comme ailleurs, les seules écoles ou sectes gnostiques qu'il mentionne sont celles de Basilide, de Valentin et de Marcion. Il semble bien qu'il n'ait connu réellement que celles-là. Dans sa septième homélie, il fait une déclaration fort grave. Il reconnaît que ses adversaires, et il les nomme, pratiquaient la grande vertu chrétienne de la chasteté [1]. C'est, dit-il, ce qui les rend d'autant plus dangereux. Il avoue ingénument qu'il redoute beaucoup un hérétique vertueux. Il conclut qu'il faut se méfier « de la mansuétude de l'hérétique et ne pas se scandaliser des péchés du prédicateur chrétien. Il ne faut considérer que la doctrine qu'il prêche ». Est-ce bien Origène qui parle ainsi? Mentionnons enfin la neuvième homélie qui discute encore une fois les degrés dans le péché. Le plus grave de tous les péchés, c'est l'orgueil, puisque c'est celui du Diable. Un jour on identifiera ce péché avec celui de la concupiscence intellectuelle. On sait le parti que l'Église tirera de cette conception.

Les homélies II, III, VIII, X, n'ont rien de saillant. Allégorisation du texte, sorties parfois assez vives contre les hérésies de Basilide, de Valentin et de Marcion, sans que le prédicateur les précise, applications morales et exhortations en général chaleureuses, tel est le contenu de ces discours. Homélies moyennes. On remarquera que l'auteur n'y ménage pas les évêques et les presbytres.

La sixième homélie est d'un très médiocre intérêt. Le seul passage à signaler est celui où il justifie sa méthode d'interprétation. Décidément le gros bon sens s'accommodait mal de l'allégorie. La deuxième homélie est pénible.

1. *Hom.* VII, tout le paragraphe 3.

Origène tente d'expliquer en l'allégorisant la parabole des deux aigles (ch. XVII), qui est déjà une allégorie fort étrange. L'homélie suivante n'est guère moins pénible, avec cependant des applications plus heureuses. Que dire enfin de la treizième homélie? C'est une rapsodie à peu près incompréhensible. C'est la caricature du genre. La dernière homélie n'est guère qu'un fragment.

De tous les prophètes, Jérémie est celui qu'Origène paraît avoir le plus souvent médité en public. Les homélies que nous possédons embrassent environ les vingt premiers chapitres de ce prophète et les soixante et onze fragments des homélies perdues s'étendent à tout le reste de son écrit. Sur les cinquante-deux chapitres de Jérémie, il n'y en a que dix-neuf auxquels homélies et fragments n'ont pas emprunté de sujet. Mais n'y a-t-il aucune omission parmi les homélies dont les vestiges nous sont parvenus? D'après un fragment, Origène aurait donné trente-neuf homélies sur Jérémie, d'après Cassiodore quarante-cinq. Ce qui est certain, c'est qu'une bonne moitié de ces homélies a disparu [1].

Quoique Origène ait emprunté à presque tous les chapitres du prophète des sujets de méditation, il n'en a pas donné une explication suivie, comme il l'aurait fait dans un commentaire. Ici, comme partout ailleurs, il a choisi ses sujets d'homélies au gré de ses convenances ou selon les besoins de ses auditeurs.

Les homélies sur Jérémie ont la longueur de la plupart de ses discours. Il y en a cependant quelques-unes fort courtes, par exemple la II^e^, VI^e^, VII^e^, XV^e^. Lui-même n'en a-t-il rédigé que la substance, ou, dans certaines occasions, lui a-t-il fallu faire plus court que d'habitude, on ne saurait le dire.

1. Voir dans l'édition de Klostermann, 1901, la collection complète des fragments tirés des Chaînes, p. 198-232. Cet éditeur donne les textes des Philocalia et de Cassiod., *De instit. divin.* lib. 3, introd., p. x et XI. Les chap. du prophète qui ne figurent ni dans les homélies ni dans les fragments sont : VI, IX, XXI, XXIX, XXXII à XXXV, XL à XLIV, XLVI, XLIX, L, LII.

Nous savons assez exactement à quelle époque Origène a prononcé ces homélies. Il y fait lui-même allusion à ses homélies sur les Psaumes, et laisse supposer dans une homélie sur le Lévitique qu'il n'avait pas encore donné celles de Jérémie. D'autre part, il est certain qu'il n'avait pas encore prêché sur Josué et sur Ézéchiel. Nos homélies auraient été prononcées entre ces deux groupes, donc après l'an 244 et à Césarée [1].

Nous possédons vingt de ces homélies dans le texte grec [2]. Jérôme en a traduit quatorze qu'il n'a pas données dans l'ordre du texte grec. Une comparaison du texte original avec la version latine fait constater que Jérôme a traduit avec une certaine liberté. Il a un peu partout relevé le style d'Origène par des retouches. La simplicité de la langue du grand docteur lui paraissait un peu terne; il s'est efforcé de lui donner plus d'éclat [3]. Rufin accuse Jérôme d'avoir omis ici et là des phrases qui lui paraissaient entachées d'incorrection doctrinale. C'est fort possible, mais cela n'est pas prouvé [4].

Nos homélies sont parmi les meilleures d'Origène. Elles sont à classer avec celles qu'il a tirées soit de la Genèse, soit du Lévitique. Elles ont le même caractère. On y constate le même dédain du sens littéral et la même prépondérance de l'allégorie. Presque partout les allégories sont fort ingénieuses, bien propres à piquer et à soutenir l'attention. Les exhortations abondent, et il serait facile d'en citer de fort éloquentes.

Ce qu'elles ont de particulier, c'est qu'on y trouve tout l'essentiel de la théologie de leur auteur sous forme populaire. Origène s'applique à inculquer à son public sa doctrine de Dieu. Il voudrait lui faire comprendre que Dieu

1. Voir Klosterm., *introd.*, p. IX et X.

2. L'édition de Klostermann dans la collection des Pères grecs de l'Académie de Berlin satisfait toutes les exigences de la critique.

3. Klostermann donne une longue liste d'exemples, *Introd.*, p. XIX à XXII.

4. Klostermann discute ce point dans *Texte u. Unters.* Nouv. série, I, 3.

n'a point de corps, et qu'on ne doit pas lui attribuer des passions humaines. Les anthropomorphismes abondent chez le prophète. Rien n'est plus curieux que l'ingéniosité avec laquelle le prédicateur les volatilise et fait accorder le texte biblique avec sa doctrine particulière. Dans un certain passage, Jérémie s'écrie, d'après le texte des Septante, « tu m'as trompé, Seigneur, et je me suis laissé tromper ». Eh quoi, Dieu aurait trompé son prophète ! Quel scandale pour la foi ! La dextérité avec laquelle Origène élimine la difficulté est vraiment merveilleuse. — C'est encore sa doctrine de la Providence qu'il s'agit de retrouver dans son prophète et d'enseigner à ses auditeurs. Il y parvient ! Le prophète n'aurait jamais proclamé que Dieu châtie pour punir et faire souffrir. Il n'a en vue que l'amendement du pécheur. La souffrance expiatoire est écartée. — Jérémie lui fournit naturellement l'occasion d'exposer sa doctrine christologique. Son public était convaincu que Jésus est un dieu, sinon identique à Dieu ; il l'était à tel point qu'on n'imaginait pas qu'il y eût encore chez le Sauveur de l'humanité vraie. Mais alors que faire du texte : Malheur à moi, ma mère, de ce que tu m'as fait naître homme de dispute, etc. ? L'exégèse allégorique veut que ce soit le Christ qui parle ainsi. Eh quoi, dit l'auditeur d'Origène, le Christ aurait gémi ! Est-ce admissible ? Origène s'efforce de lui faire comprendre que c'est l'homme qui est en Jésus-Christ et non le Logos ou le dieu qui se lamente. Voilà une distinction que les simples gens ont eu sûrement de la peine à comprendre. Aussi Origène y revient dans l'homélie suivante [1].

La morale occupe une large place dans ces homélies. Elle est ce qu'elle est dans ses autres discours. Origène, pas plus ici qu'ailleurs, n'est moraliste de race. Il reste dans les généralités. En somme, c'est toujours le rigorisme ou même l'ascétisme qu'il prêche.

Jérôme a traduit deux homélies d'Origène sur le Cantique des Cantiques. Elles méritent assurément d'être

1. *Hom.*, XIV et XV.

lues attentivement. L'illustre interprète des Écritures a entrepris de faire de cet écrit essentiellement érotique un livre d'édification chrétienne. Quelle gageure ! Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'Origène a réussi. Son interprétation a pleinement satisfait ses contemporains. Que dis-je, elle a ravi d'enthousiasme les plus difficiles. Jérôme s'écrie qu'en commentant le Cantique des Cantiques Origène s'est surpassé lui-même. Il regrette de n'avoir ni le temps ni les forces de traduire les dix tomes du Commentaire sur le Cantique. A défaut d'une entreprise qui dépasse ses moyens, il offre, dit-il, aux Latins, deux homélies destinées aux simples chrétiens. A tout le moins, elles donneront une idée du plus sublime des ouvrages d'Origène. Ce jugement du célèbre moine a été celui de l'Église pendant des siècles. C'est grâce à Origène, que le Cantitique des Cantiques est resté en honneur et a été expliqué, commenté par d'innombrables théologiens. Il n'a perdu son prestige que lorsqu'enfin la critique historique s'est emparée de lui.

Par quel procédé Origène a-t-il métamorphosé le vieil épithalame hébreu, et sans s'en douter, mystifié l'opinion chrétienne pendant des siècles ? Par sa méthode habituelle d'interprétation. Il a allégorisé le Cantique d'un bout à l'autre. Naturellement il proscrit entièrement le sens littéral. Il ne pouvait faire autrement. Si son interprétation laissait un seul instant transparaître la lettre de cet écrit, du coup le véritable caractère en eût été dévoilé. Aussi, dès le début, le prédicateur écarte, non sans rudesse, le sens littéral. « Si ces choses ne sont pas comprises dans le sens spirituel, ne sont-elles pas des fables ? Si elles ne contiennent pas un sens caché, ne sont-elles pas indignes de Dieu? » « Arrière donc tout amour charnel, celui des corps comme celui de l'argent et des biens. Qui méprise cet amour, devient capable de l'amour spirituel ». Cependant Origène n'est pas rassuré. Ces « amatoria verba » ne laissent pas de l'inquiéter. De là, au début de la deuxième homélie, une chaleureuse exhortation à prendre les termes du texte dans le sens spirituel. Ici et là l'in-

quiétude semble le ressaisir [1]. C'était la rançon toute naturelle de la témérité de son entreprise.

Quel est le sens allégorique qu'il faut attacher aux personnages du Cantique [2] ? Le fiancé, c'est le Christ; la fiancée, c'est l'Église. Les jeunes filles qui accompagnent la fiancée, ce sont les croyants, notamment les simples qui n'ont pas encore atteint la perfection. Les jeunes hommes qui font cortège au fiancé sont les anges et les parfaits. Le Cantique exprime tour à tour les explosions de sentiments du fiancé et de la fiancée. Les deux groupes de jeunes gens et de jeunes filles remplissent le rôle de deux chœurs qui harmonieusement alternent. « Que le lecteur, dit Origène, s'empresse de recueillir les paroles de la fiancée afin d'entendre ce qu'elle a entendu. Si tu ne peux redire les paroles de la fiancée, hâte-toi de t'associer aux compagnons du fiancé. Si tu n'es pas capable de cela, sois au moins avec les jeunes filles qui demeurent avec la fiancée ».

En somme, le Cantique illustre les rapports du Christ avec son Église et avec les âmes croyantes qui en font partie. C'est une sorte de dialogue mystique. Pour donner ce sens aux expressions du texte, notamment à celles qui en paraissaient le plus éloignées, Origène a déployé une ingéniosité inouïe. Jamais il n'a fait converger sur les textes une plus grande richesse de citations bibliques ; ses innombrables rapprochements sont presque toujours aussi heureux qu'inattendus. L'effet a dû être, il faudrait dire a été de rendre infiniment plausible son interprétation. L'allégorisation du Cantique des Cantiques est un merveilleux tour de force. Jérôme avait raison de dire qu'Origène s'y était surpassé lui-même.

Origène est un mystique. Quel est le caractère de son mysticisme d'après nos deux homélies ? C'est le Christ qui sous la figure du fiancé en est le héros. Comme le

1. *Hom.*, II, 3 : decebat in carmine nuptiali mammas potius appellari quam pectus, et toute la suite.

2. *Hom.*, I, 1.

personnage de l'épithalame hébreu, il devrait être fort vivant. Or, il demeure très abstrait ; il n'a rien d'une personne réelle ; il est aussi impersonnel que le Logos qu'Origène évoque du IV^e^ évangile. Il a beau lui prêter le langage et les actes du fiancé du Cantique ; à force de l'allégoriser, il dépersonnalise le personnage de l'antique récit. On se tromperait gravement si l'on se figurait que le Christ mystique de nos homélies est de même caractère que celui du III^e^ livre de l'*Imitation*. Autant la voix de celui-ci semble retentir à l'oreille comme si on l'entendait, autant celle du Christ de nos homélies fait l'effet de l'écho lointain de quelque parole divine qui éclate sur les hauteurs du monde invisible. Dans le Cantique, le langage de la fiancée est passionné et voluptueux à l'excès. Dans la transposition allégorique de ce langage, toute trace de passion, tout vestige de sensibilité sensuelle a disparu. L'amour qu'inspire à l'Église ou à l'âme chrétienne son Christ est aussi épuré que possible. C'est l'enthousiasme d'un esprit qui ne comprend et ne sent que les choses spirituelles. On ne trouverait rien dans les effusions mystiques de nos homélies qui rappelât la dévotion ardente du mysticisme médiéval et catholique. Bossuet dans ses sermons sur la passion de Jésus applique tout son talent à la rendre sensible à ses auditeurs et à émouvoir leurs sens. Ce caractère passionnel est entièrement étranger au mysticisme d'Origène. Quel en est donc le caractère ? Purement intellectuel. Ce que son Christ apporte à l'âme, à l'Église même, ce sont des révélations, des vérités transcendantes, des visions à ravir une âme de philosophe idéaliste [1].

Le plus ancien catalogue des écrits d'Origène nous apprend qu'il a prononcé bon nombre d'homélies sur différents livres du Nouveau Testament. Le texte grec de

1. Il faudrait analyser et citer toute la 2^e^ homélie. Voyez l'éloquent passage du ch. 3 sur l'humilité de Jésus Christ, la fin de 4, le chap. 9 tout entier. « Reclinetur animae principale (τὸ ἡγημονικόν) super sermonem Dei ».

ces homélies a disparu. Il n'en subsiste plus que des fragments. Et même des homélies qui ont été traduites en latin, il ne reste que trente-neuf. Elles ont pour sujet l'évangile de Luc. C'est à Jérôme que nous en devons la traduction. Il nous l'apprend lui-même. Au surplus on y sent à chaque ligne la main du maître traducteur [1].

Ces trente-neuf études bibliques du troisième évangile sont fort inégalement distribuées. Il y en a vingt qui sont consacrées à l'enfance de Jésus ; six traitent de Jean Baptiste ; dans les six suivantes le prédicateur étudie le baptême et la tentation de Jésus. Les sept dernières homélies s'échelonnent à des intervalles variables du chapitre IV au chapitre XX de l'évangile.

On se demande tout de suite si Jérôme n'a pas omis de traduire certaines des homélies qu'Origène a prononcées sur cet évangile. Le savant Huet le pensait ; il fut le premier à relever dans d'autres écrits de l'auteur des allusions à des homélies sur Luc qui ne figurent pas parmi celles que Jérôme a traduites [2].

On s'est fondé sur ces allusions pour supposer que Jérôme n'a traduit qu'une partie des homélies sur Luc. Il aurait supprimé la plupart de celles qui avaient trait aux dix ou douze derniers chapitres de l'évangile [3]. Cette supposition ne nous paraît pas vraisemblable. S'il avait encore existé vingt à vingt-cinq homélies sur Luc, est-il probable non seulement que toute trace en eût disparu, mais que personne n'en eût fait la moindre mention, ou n'eût donné le chiffre total des homélies sur Luc ?

Ce qui nous paraît plus probable, c'est qu'après avoir consacré une vingtaine d'homélies à l'enfance de Jésus,

1. Voir dans le *De viris inlustr.*, 135, « in Lucam homilias XXXIX (transtuli).

2. Dans le t. XXXII, ch. 2 du *Comment. de Jean*, on lit : ἐν ταῖς εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίαις συνεκρίναμεν ἀλλήλαις τὰς παραβόλας et dans le *Comment. de Matth.*, XIII, 29 : τὰ δὲ περὶ τῶν ἑκατον προβάτων ἔχεις εἰς τὰς κατὰ Λουκᾶν ὁμιλίας). Ce sont des allusions à des homélies qui ne se trouvent pas parmi les trente-neuf.

3. C'est l'opinion de M. Harnack, *Chronol.*, II, p. 45, note 3.

Origène s'est aperçu qu'il lui en faudrait quatre ou cinq fois autant pour épuiser l'évangile. Or il se peut que son temps ait été mesuré, et que pour des raisons particulières que nous ne pouvons deviner, il ne lui était pas possible de s'attarder plus longtemps à prêcher sur l'évangile de Luc.

Le lecteur de nos homélies ne manquerait pas de remarquer combien elles sont brèves. Quel contraste avec celles de la Genèse, du Lévitique, de Jérémie ! Il n'y en a que cinq (14, 17, 22, 23, 35) qui paraissent assez longues pour avoir été prononcées telles quelles. Toutes les autres ne donneraient que de fort courtes allocutions. Certaines, par exemple la XXIV^e^ et la XXXVI^e^, prendraient moins de cinq minutes. La plupart de ces petits sermons sont par eux-mêmes complets. Le sujet y est traité en entier, mais rien n'est développé. Certains sont évidemment des fragments de discours. C'est l'exorde, ou tel développement, ou l'idée principale du sermon. D'autres manifestement résument le discours et n'en donnent que l'essentiel [1].

Est-ce Jérôme qui aurait élagué, condensé, abrégé nos homélies ? Il l'aurait probablement dit s'il l'avait fait. Lui qui a traduit en entier les homélies de Jérémie, pourquoi n'en aurait-il pas fait autant pour les nôtres ? Il est plus probable que c'est Origène lui-même qui les a publiées sous la forme qu'elles ont dans la version de Jérôme. On va le voir, ces homélies paraissent avoir été parmi les premières que notre théologien ait prononcées. Eusèbe nous apprend que ce n'est que plus tard, lorsqu'il avait déjà soixante ans, qu'Origène permit à ses tachygraphes de reproduire ses sermons en entier. Dès lors, tout s'explique. Dans les débuts, l'orateur se contentait de résumer le discours qu'il avait prononcé ou qu'il allait prononcer. Parfois il n'en retenait qu'un seul développement. Ou bien encore, il reproduisait tel passage plus émouvant que

1. Exemples : 13^e^, 33^e^ ; les hom. 3, 5, 9, 12, 13, 25, ne sont que des fragments de discours ; les hom. 4, 8, 11, 18, 26, 28, sont de simples résumés.

d'habitude. Voyez la XVI^e^ homélie, la XXII^e^ ou les homélies sur la tentation. Plus tard, soit qu'il cédât aux prières de ses amis, soit qu'il jugeât la chose utile, il fit reproduire le discours tout entier. C'est ainsi que nous avons les copieuses homélies du Lévitique ou de Jérémie.

A quelle époque Origène a-t-il prononcé nos homélies? En tout cas avant qu'il eût achevé ses commentaires de Matthieu et de Jean [1]. Ce dut être en conséquence dans les premiers temps de son séjour à Césarée après avoir quitté Alexandrie. C'est justement alors qu'il devint prédicateur régulier.

La traduction de Jérôme est admirable. On y reconnaît le maître de style et de langue qu'il a été. Il sait donner au texte qu'il traduit un tour si vif et si alerte qu'on se demande si la version ne surpassait pas l'original.

A-t-il toujours été un fidèle interprète? Évidemment non, s'il a parfois quelque peu orné la phrase d'Origène et s'il en a allégé la traînante allure. Mais a-t-il retouché le fond? Cela n'aurait rien de surprenant, puisqu'il avoue qu'il a parfois cru nécessaire d'atténuer certaines hardiesses. Malheureusement les fragments du texte grec qui nous sont parvenus permettent bien de voir les différences de forme que présente la traduction, mais pour le fond la comparaison du grec et du latin ne donne pas grand'chose.

Quoique les homélies latines d'Origène ne constituent pas une documentation de premier ordre, son historien ne peut les ignorer. Elles nous font connaître ce qu'on peut appeler l'origénisme populaire. Du moment que le célèbre théologien n'a pas voulu se confiner dans le Didascalée, mais qu'il s'est décidé à prêcher les simples fidèles, il est clair que lui-même attachait une très grande importance à ses homélies. C'est un aspect essentiel de son œuvre.

Une étude attentive des homélies permet de constater un double fait. D'abord devant l'assemblée des fidèles, jamais le prédicateur n'émet de ces hardiesses de pensée

1. Voir les textes cités à la p. 131, note 2.

qu'on rencontre si souvent dans ses commentaires, et qu'il excuse en les appelant de simples exercices de réflexion. Ensuite il est des doctrines caractéristiques de sa théologie qui sont absentes des homélies. Par exemple sa cosmologie est passée sous silence même dans ses homélies sur la Genèse. Nulle part dans ses discours populaires, il n'est question de la chute des essences rationnelles, de l'origine des corps, de la chair, du cosmos visible, de la pluralité des mondes. Il ne mentionne pas davantage dans ses homélies sa doctrine des rapports du Père et du Fils.

Est-ce par crainte de scandaliser son auditoire, d'offusquer l'orthodoxie des évêques qui l'écoutent qu'il laisse ainsi de côté les aspects les plus originaux de sa pensée ? Est-ce par cet esprit d'accommodation à l'auditoire et à la circonstance que l'on justifie ordinairement sous le nom de prudence pastorale ? Rien ne nous autorise à le penser. Nulle part, dans ses homélies, il n'a désavoué sa théologie. L'origénisme s'y trouve. C'est à telles enseignes que si estompées qu'en soient les aspérités, si soigneusement que le prédicateur en ait écarté les paradoxes, Jérôme et Rufin ont éprouvé le besoin en mainte page de l'atténuer encore, et même ici et là de l'orthodoxiser. La vraie raison des omissions que nous venons de rappeler, c'est aux préoccupations pédagogiques du prédicateur qu'il faut la demander. Origène sait ce que son public est capable de comprendre comme ce qu'il ne peut saisir. En vrai professeur et éducateur qu'il est, il excelle à doser son enseignement d'après les facultés de ses auditeurs. Quand il ne peut éviter d'exposer une idée qu'il sait être au-dessus de leur portée, il en éprouve un vif regret. Il est tellement pénétré de la difficulté de se faire comprendre des simples gens, qu'il lui arrive constamment d'invoquer le secours de Dieu avant de commencer un développement.

L'enseignement doctrinal des homélies consiste essentiellement à rectifier les idées de son public. Les simples fidèles avaient encore bien de la peine à concevoir un Dieu incorporel, à ne pas prendre à la lettre les anthropomor-

phismes de l'Ancien Testament, ou encore à ne pas considérer le créateur comme l'auteur responsable de tous les maux, à comprendre que sa providence ne s'exerce que pour le bien des hommes et l'amendement des pécheurs, ou enfin que le Christ n'était pas cette espèce de « Sauveur » que les payens imaginaient quand ils appelaient ainsi soit telle divinité, soit l'empereur qu'il fût mort ou vivant. Sur tous ces points et beaucoup d'autres, Origène s'appliquait sans relâche à épurer et à rectifier les idées de son auditoire. Il fallait encore le prémunir contre les maîtres de l'hérésie. Ainsi le prédicateur ne perdait aucune occasion de dénoncer Basilide, Valentin et Marcion.

Ce qu'il y a de singulier, c'est qu'il ne signale pas le péril qu'offraient alors les religions syncrétistes. N'est-ce pas précisément au temps de Septime Sévère, d'Alexandre Sévère, de Philippe l'Arabe, que les cultes d'origine orientale, que les mystères rajeunis avaient le plus de vogue ? Ne se répandaient-ils pas partout dans le monde gréco-romain ? Origène ne pouvait l'ignorer. N'y avait-il pas alors le plus grand risque que le christianisme se transformât, sous l'influence de ces cultes et de ces mystères, en une religion syncrétiste comme celles d'Isis ou de Mithra? Origène accable Basilide, Valentin et Marcion. Ignore-t-il que, depuis ces maîtres, le gnosticisme a précisément évolué en une religion syncrétiste? Ne se doute-t-il pas que c'est par ce côté que l'hérésie risquait de séduire les chrétiens ? Le péril que les doctrines des maîtres du gnosticisme pouvaient faire courir à la foi des simples, qu'était-il donc en comparaison de la contagion du syncrétisme populaire ? On le vit bien au IV^e^ siècle lorsque les principaux rites chrétiens, notamment l'Eucharistie, se transformèrent à l'image de ces imposantes cérémonies dont les écrits gnostiques coptes nous ont fait la description.

Il est vraiment étrange qu'Origène, dans des instructions populaires, paraisse ignorer si complètement les tendances religieuses qui entraînaient alors les masses, que ses auditeurs devaient connaître, et qui, semble-t-il,

ne pouvaient manquer d'exercer sur eux une influence néfaste. S'est-il donc tellement confiné dans les milieux intellectuels, a-t-il été à ce point homme d'étude qu'il ait réellement ignoré les grands courants religieux de l'époque ? Ou bien savait-il que le jeune christianisme vivait encore bien trop à part du paganisme populaire pour en subir la contagion, et que l'opposition entre le siècle et la secte était encore si tranchée que les compromissions de cette nature n'étaient pas à craindre ?

En somme ce n'est pas toute la théologie d'Origène que l'on trouve dans les homélies ; c'en est une réduction à l'usage du grand public. C'est une sorte de simplification de l'origénisme intégral. A aucun moment elle ne le trahit, ni ne le défigure.

Naturellement la morale abonde dans les discours d'Origène. Alors que dans ses commentaires, les exhortations et les censures sont l'exception, toutes les homélies en sont pleines. Cependant Origène n'est pas moraliste. Il n'a pas fait du cœur humain son étude. La pénétration psychologique manifestement lui fait défaut. A ce point de vue ses prédécesseurs, Clément et Tertullien, lui sont très supérieurs. On ne trouve dans ses homélies rien qui rappelle les descriptions de mœurs si détaillées et si précises du *Pédagogue*. Si ces peintures ne sont pas entièrement originales, et doivent leur plus vives couleurs à des moralistes grecs, elles dénotent chez Clément un goût très vif pour l'observation des habitudes et de la vie de son milieu. Encore moins trouverait-on chez Origène des pages comparables à celles du *De spectaculis,* du *De Idolatria* et de tant d'autres traités de Tertullien. Sans doute les applications morales qu'il tire de son texte sont appropriées aux chrétiens de son temps, mais en somme elles restent toujours fort générales et sont peu variées. La tendance en est nettement ascétique. Ce qu'il prêche à ses auditeurs, c'est une grande sévérité de mœurs. Cette morale accuse une lacune surprenante. De la part d'un chrétien, on s'attendrait à une certaine insistance sur les devoirs de la solidarité et de la

fraternité. On dirait que le prédicateur n'a pas cru nécessaire de rappeler à ses auditeurs qu'ils sont frères. Même lorsqu'il discute le péché et ses remèdes, c'est toujours des fautes individuelles et jamais des péchés collectifs qu'il parle. Il semble que pour lui le chrétien idéal soit uniquement un homme de mœurs scrupuleusement pures et qui se tient aussi éloigné que possible du monde payen comme d'ailleurs des hérétiques. Sa plus haute ambition est d'acquérir la gnose transcendante. L'idée qu'il a une mission de sauvetage à remplir au sein de l'humanité lui est étrangère. Évidemment c'est un aspect de l'Évangile primitif que ni Origène ni les autres chrétiens n'avaient compris. Les temps n'étaient pas mûrs.

Les chrétiens du IIe ou du IIIe siècle n'ont pas été les seuls à prêcher les masses. La philosophie de ce temps a fait elle aussi un remarquable effort de prédication populaire. A l'exemple de leur fondateur, les philosophes cyniques s'en faisaient une spécialité. Les autres écoles, stoïciens et platoniciens, avaient aussi leurs orateurs populaires. Dion Chrysostome, Maxime de Tyr ont été parmi les plus célèbres [1]. Origène doit-il à cette prédication des philosophes l'idée de son enseignement populaire? A-t-il voulu leur faire concurrence et pour cela leur a-t-il emprunté leurs procédés? Une étude comparée de sa prédication et de celle des philosophes serait très intéressante. Nous ne pensons pas qu'elle démontrerait que sur ce point les philosophes ont exercé sur Origène une influence appréciable. Les circonstances aidant, son puissant instinct de pédagogue suffisait amplement pour l'inciter à tenter d'éduquer les masses aussi bien que la jeunesse studieuse de son temps.

1. Voir le très intéressant tableau de la « Diatribe » de feu P. Wendland dans *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1907, p. 39-50.

CHAPITRE X

LE PHILOSOPHE CELSE

Depuis que Th. Keim en 1873 et B. Aubé en 1878 ont reconstitué, non sans succès, le *Discours véritable* de Celse, ce philosophe n'a cessé d'exciter l'intérêt et de piquer la curiosité. On savait depuis longtemps qu'il avait été un redoutable adversaire du christianisme. On s'aperçut en le lisant qu'il était singulièrement perspicace et incisif dans sa critique. A ce point de vue, on pouvait le prendre pour un esprit sceptique. D'autre part, ce qu'il y avait de déconcertant, c'est que par moments il paraissait fort religieux. Tout philosophe qu'il fût, il affirmait l'existence des démons et croyait aux oracles. Ce qui rendait plus énigmatique encore sa personnalité, c'est qu'il avait la réputation d'être un épicurien, qu'il avait bien pu être un ami de Lucien, et qu'on ne savait pas au juste à quelle époque il avait vécu. Aussi nombreuses ont été les études qui lui ont été consacrées de notre temps [1].

1. Pour une bibliographie détaillée et complète, voir la *Realencyclopedie fur protestant. Theol.*, 3e éd., p. 772, article de Neumann. Les ouvrages les plus importants sont les suivants : Th. Keim, *Celsus Wahres Wort*, 1873, B. Aubé, le 2e vol. de son *Histoire des persécutions de l'Église*, la polémique païenne à la fin du IIe siècle, 1878. Étude très complète de Celse, de sa philosophie, de sa bibliothèque avec essai de reconstitution en français de son écrit. E. Pélagaud, *Étude sur Celse*, 1878. Cette thèse, parue en même temps que l'ouvrage d'Aubé, a été sévèrement critiquée par Overbeck dans un compte rendu de la *Theolog.*

Les questions de fait que soulèvent Celse et son livre semblent maintenant suffisamment éclaircies. En réunissant les fragments du *Discours véritable* qu'Origène nous a donnés dans son *Contra Celsum* peut-on reconstituer cet écrit? MM. Keim et Aubé l'ont tenté [1]. Dans l'ensemble ils paraissent avoir réussi. Origène déclare lui-même que quoiqu'il estime les critiques de Celse de peu de valeur, cependant il les réfutera, puisqu'Ambroise le désire [2]. A plusieurs reprises il affirme qu'il n'a rien omis d'essentiel [3]. Il lui est arrivé de négliger certaines répétitions, mais quand il le fait, il avertit le lecteur [4]. Au surplus, sa méthode même de réfutation l'oblige à citer successive-

Litteraturz. de 1879, p. 201-203. Le jugement d'Overbeck manque d'équité. L'étude de Pélagaud n'est pas sans de réels mérites. Son critique lui-même reconnaît qu'il a donné une remarquable analyse du *Discours véritable.* Dans le dernier volume de son histoire de la philosophie grecque, 3e éd., 1881, p. 214, Zeller donne dans une note une véritable étude sur Celse. Dans son Marc Aurèle (1883), E. Renan a consacré tout un chapitre à notre philosophe. Pages qui méritent la plus grande attention. Nul n'a mieux compris le génie critique de Celse. Peut-être Renan a-t-il été trop exclusivement frappé de cet aspect de sa pensée. Il l'assimile plus qu'il ne convient à Voltaire et à Bayle. En 1888, M. Otto Heine a donné une étude originale sur Celse qui n'a pas laissé de contribuer à le faire comprendre. Cette étude a paru dans les *Philologische Abhandlungen*, publiées à l'occasion de l'anniversaire du professeur Martin Herz, p. 197-214. Heine met en plein relief le platonisme religieux de Celse. Il laisse le critique dans l'ombre. En Allemagne on a suivi en général les suggestions de Heine. Cependant M. Harnack ne le nomme pas. Voir sa *Chronologie*, I vol., p. 314, 1897. En 1897, Neumann donne dans la *Realencyclop.* l'article que nous avons déjà signalé. Enfin, P. Koetschau a consacré à Celse une importante notice dans son édition du *Contra Celsum*, 1899. Il avait donné sur le même sujet à propos d'une étude de Patrick (*Apology of Origen*), 1892, un article important dans la *Theol. Litteraturz.* de 1893, p. 449.

1. L'analyse que M. Pélagaud donne du *Discours* équivaut à une reconstruction en français.

2. *C. Celsum*, II, 20.

3. *Ibidem*, I, 41; II, 46 : il se gardera de mériter le reproche d'avoir omis τινὰ τῶν παρ' αὐτῷ λεγομένων ἐγκλημάτων. V, 53 : il y exprime le même scrupule.

4. *Ibidem*. II, 79 à la fin.

ment et dans leur ordre les développements de l'écrit de Celse. Dans son livre qui n'est qu'une sorte de commentaire critique du *Discours véritable,* il suit la méthode d'interprétation qu'il applique dans tous ses commentaires. Dans son *Adversus Marcionem,* Tertullien résume à grands traits les textes qu'il réfute et en dégage la pensée. Origène reproduit les paragraphes successifs de l'écrit de Celse et en réfute ensuite le contenu. Pas plus dans le *Contra Celsum* que dans le *De Principiis* n'a-t-il pu s'affranchir de ses habitudes d'exégète alexandrin. Circonstance fort heureuse, puisque grâce à elle, Origène nous a conservé le texte même de son auteur. Il y a donc tout lieu de croire que nous possédons presque en son entier le *Discours véritable.* C'est le sentiment de M. Neumann, comme celui de M. Koetschau. Pour notre part, nous leur donnons raison [1].

Quoique Celse soit un excellent écrivain, le plan de son livre ne s'aperçoit pas du premier coup. Aussi il a fallu le discuter avant qu'il apparût avec une entière clarté. Le dernier éditeur du *Contra Celsum* d'Origène, profitant des recherches de ses prédécesseurs, a réussi à mettre en plein relief l'ordonnance et l'enchaînement des idées de Celse, ses arguments et son dessein. On sait maintenant ce qu'a voulu faire l'adversaire du christianisme [2]. L'analyse de M. Koetschau serre les textes d'aussi près que possible. On peut cependant se demander si l'auteur moderne ne met pas dans la pensée de Celse et dans son écrit un ordre plus systématique et plus logique que ne comportent les fragments. Le cadre du *Discours véritable* avait-il toute la rigidité que l'on suppose ? Il se peut que M. Koetschau ait dépassé la mesure. Ce qui est certain, c'est que l'on aperçoit maintenant très claire-

1. Neumann, article de la *Realencyclop. fur protest. Theol.*, 3e éd., p. 772 : Koetschau, Introd. de son édit. du *Contra Celsum*, p. LI.

2. Voir l'article de M. Koetschau dans les *Jahrb. fur protest. Theol.*, XVIII, p. 604, *Die Gliederung des* ἀληθὴς λογός *des Celsus* et son introd. au *C. Celsum*, 1er vol., p. LI à LVI.

ment le développement de la pensée de Celse. On ne risque plus de la fausser.

En ce qui concerne la date du *Discours véritable*, l'unanimité s'est faite parmi les critiques. Celse l'a composé entre les années 178 et 180. Depuis longtemps on s'accorde à reconnaître que ce livre ne peut être que de la fin du IIe siècle. Deux allusions d'Origène permettent de préciser que Celse écrivait au lendemain des décrets de rigueur que prit Marc Aurèle contre les chrétiens en 177 et au moment où Commode était associé à l'Empire [1].

Peut-on savoir qui est Celse ? Lucien en 180 adresse son spirituel traité sur Alexandre d'Abonotique à son ami Celse, dont il fait un grand éloge. Il célèbre leur commune admiration d'Épicure. Cet homme divin fut un libérateur. Lucien a pour lui les sentiments de reconnaissance que Lucrèce avait exprimés avec tant de chaleur [2]. Dans un autre endroit de son traité Lucien mentionne un ouvrage que Celse aurait composé contre la magie [3].

Celse, l'ami de Lucien, est-il le nôtre ? Celui-ci est-il l'auteur d'un écrit contre la magie ? On l'a cru pendant longtemps. Renan le pensait. Plus récemment, c'est l'opinion contraire qui tend à l'emporter [4].

Origène a cru d'abord que l'auteur de ce *Discours véritable*, que son ami Ambroise le priait de réfuter, était un épicurien. Mais à mesure qu'il étudiait son livre, il lui venait des doutes. Pour un disciple d'Épicure, son langage paraissait parfois étrange. On aurait dit plutôt celui d'un platonicien. Origène finit par se demander si Celse n'affectait pas pour les besoins de sa polémique d'être un disciple de Platon. Il se peut même qu'il n'ait eu de commun avec Celse l'épicurien que le nom. Remarquons

1. *C. Celsum*, VIII, 69 : on recherche les chrétiens πρὸς θανάτου δίκην et 71 : Origène mentionne οἱ νῦν βασιλεύοντες.

2. Lucien, *Alex.*, ch. 61.

3. *Ibidem*, ch. 21 à la fin.

4. La question a été discutée à fond par Pélagaud, ouvrage cité p. 213-251, Zeller hésite ; Harnack se prononce pour l'identité comme Keim ; Heine, Neumann Koetschau la repoussent.

qu'au surplus soixante-dix ans séparent les deux auteurs, qu'Origène n'a connu le *Discours véritable* que par Ambroise, et que c'est par pure conjecture qu'il l'identifie avec l'ami de Lucien, auteur d'un écrit contre la magie [1]. Dès lors, on a eu tort de faire fond sur son témoignage.

Pour trancher la question, nous n'avons en réalité que le *Discours véritable* lui-même. Il nous révèle à toutes les pages un esprit singulièrement pénétrant, averti et critique. Il est bien de la famille intellectuelle de Lucien, et a pu être, à ce titre, son ami. Tout au plus, comme l'écrit Renan, « Celse était-il moins ferme sur les principes ». D'autre part, son écrit nous le montre tout imprégné de cet esprit religieux qui caractérisait les platoniciens de son temps. Il fait penser à Plutarque. A coup sûr, il n'était pas épicurien. On a peine à croire qu'il ait écrit un livre contre la magie. Les éloges que décerne Lucien à son ami Celse étonnent s'ils s'appliquent vraiment à l'auteur du *Discours véritable* [2]. On se serait attendu à quelques

1. Dans *C. Celsum*, I, 8, Origène déclare que les autres écrits de Celse prouvent qu'il est épicurien. Lui-même connaît deux Celse; l'un vivait du temps de Néron, l'autre sous le règne de Hadrien καὶ κατωτέρω. Il croyait que Celse avait écrit contre la magie, mais dans I, 68, il constate qu'il ne la rejette pas, et il se demande si le Celse du *Discours véritable* est bien celui qui a écrit contre la magie. Dans deux passages, il le somme en quelque sorte de dire s'il est ou n'est pas épicurien, III, 35; III, 80. A la fin les doutes paraissent l'emporter. Voyez III, 49, IV, 36. Dans IV, 54, il déclare que Celse dissimule sa philosophie épicurienne, ou peut-être s'est-il amendé, peut-être même est-il simplement l'homonyme de Celse, disciple d'Épicure. Cependant dans V, 3, il se vante d'avoir démontré qu'au fond il est de l'école d'Épicure, « quoique tout le long de son ouvrage il n'avoue pas qu'il est épicurien ». Dans les derniers livres du *Contra Celsum*, Origène cesse de l'appeler épicurien.

2. Voir *Alexandre*, ch. 61 : « Ce sont là, ami très cher, quelques traits que j'ai exposés à titre d'exemples. J'ai voulu te faire plaisir, à toi mon compagnon et mon ami, à toi que j'admire plus que tout autre pour ta sagesse, ton amour de la vérité, la douceur de tes mœurs, la sérénité de ta vie, ton affabilité envers ceux qui te fréquentent; je sais que ce qui t'est le plus agréable, c'est que, en particulier, je prends la défense d'Épicure, cet homme véritablement sacré et divin. Seul il a une vraie connaissance du bien, seul il l'a fait connaître et par là est devenu le libérateur de ceux qui ont conversé avec lui ».

discrètes réserves. Le mieux, semble-t-il, est de ne pas trancher la question de façon catégorique.

Celse a été sûrement l'un des hommes les plus instruits de son temps. Son esprit témoigne d'une culture étendue et d'une érudition précise [1]. Il connaît bien la littérature grecque, poètes et historiens. La philosophie lui est familière. Il a beaucoup lu Platon ; il cite de ses dialogues le Criton et l'Apologie, le Théétète, le Phédon et le Phèdre, le Timée, les Lois, les lettres. Il sait de l'histoire naturelle, de l'astronomie ce que l'on savait alors. Les religions et les superstitions du temps l'attiraient beaucoup. Il a visité une foule de sanctuaires pour se renseigner sur les rites, les oracles, la divination alors si répandus. L'Égypte l'a particulièrement intéressé. Il paraît avoir beaucoup voyagé, et c'était toujours la religion des peuples qu'il visitait qui excitait sa curiosité.

De toutes les religions de l'époque, ce sont le judaïsme et le christianisme qui ont principalement fixé son attention. Il a voulu les connaître à fond. L'étroite relation de ces deux religions l'a tout de suite frappé. Il a étudié la Genèse et l'Exode, certains prophètes, Ésaïe, Michée, et probablement d'autres encore. Jonas, Daniel, Hénoch ne lui sont pas inconnus. Il a eu connaissance de mainte tradition juive relative aux chrétiens. Des écrits de la nouvelle religion, il a sûrement utilisé Matthieu et Marc, peut-être le quatrième évangile. A-t-il connu les Actes et les Épîtres de Paul, ou n'en a-t-il recueilli que des échos ? Il est encore d'autres écrits chrétiens qui n'ont pas échappé à ses investigations. Il a même étonné Origène par la mention d'un écrit gnostique que celui-ci ne connaissait pas. Il est probable que la secte d'où provenait cet écrit avait cessé d'exister.

Celse n'avait pas notamment du christianisme une connaissance purement livresque. Il raconte lui-même qu'il

1. Th. Keim, Aubé, Pélagaud, E. Renan ont fait l'inventaire de ses lectures. A part quelques détails, ils composent la bibliothèque de Celse des mêmes livres.

avait interrogé des chrétiens. Ses entretiens avec eux lui avaient révélé les sentiments et les idées de la secte, leurs croyances profondes et leurs espérances. Bien mieux que n'importe lequel de ses contemporains, il s'était rendu compte de ce qui séparait les chrétiens des autres hommes. Il lui semblait qu'il comprenait mieux les chances qu'il y avait de les rallier à l'Empire.

Il n'est pas nécessaire d'analyser une fois de plus le *Discours véritable*. Il suffira de mettre en plein relief l'esprit de ce livre, les principales idées de l'auteur, le dessein qu'il a poursuivi. Dans sa pensée, son *Discours* n'était pas simplement un réquisitoire destiné à accabler les chrétiens, ce devait être un acte de haute politique. Pour comprendre la défense d'Origène, c'est ce qu'il est essentiel de bien saisir.

Pour exposer ses premières critiques, Celse choisit un Juif comme son porte-parole. Il dira ce que l'on peut faire valoir contre le christianisme, si l'on se place au point de vue du judaïsme de ce temps. Comme il convenait, c'est Jésus, sa personne, sa carrière, qui fait l'objet de la polémique du Juif de Celse.

Le philosophe se charge de démontrer que les chrétiens ont tort de croire que Jésus est un personnage divin, un fils de Dieu ; en fait il n'a rien qui justifie le caractère qu'ils lui attribuent ; on les a trompés. Ils ont surfait leur idole. Jésus était un personnage fort ordinaire, et les Juifs ont bien raison de refuser de voir en lui le Messie qu'ils ont rêvé.

Jésus a-t-il vraiment fait figure de personnage divin ? On a essayé de lui faire une naissance digne d'un dieu. Le fait est qu'il est né du commerce d'une femme de basse condition et d'un soldat du nom de Pantère. Il est le fruit de l'adultère. Il est absurde de prétendre qu'une telle femme aurait pu être l'objet des faveurs d'un dieu. — Le récit des mages a été imaginé pour rehausser l'éclat des origines de ce Jésus. — Tout est invraisemblable dans le récit de son baptême. La vérité, c'est que sa mère l'a mis au monde clandestinement, que son mari l'a chas-

sée, qu'elle s'est enfuie en Egypte avec son enfant. C'est là que Jésus a grandi, et qu'il a appris l'art des thaumaturges et des charlatans de ce pays.

Ainsi, d'après Celse, les récits de l'enfance de Jésus ne sont pas de simples légendes, mais des histoires inventées par les chrétiens pour faire croire que Jésus était un personnage divin et, que selon la règle, tout a été merveilleux dans sa naissance.

Mais y a-t-il, d'après le Juif de Celse, des signes de divinité dans le reste de sa carrière ? On nous raconte qu'il groupait autour de lui des disciples, quelques femmes. Mais qui sont ces gens ? Ils sortent de la lie du peuple. Pour Celse, grand bourgeois comme nous dirions, philosophe, rien ne pouvait être plus choquant. Si Jésus avait été le demi-dieu que l'on prétend, est-ce dans ce monde-là qu'il aurait recruté des adhérents ? Conçoit-on un Fils de Dieu qui s'encanaille de la sorte ? — Puis on lui attribue des miracles. En effet, un dieu est tenu de se signaler par des prodiges. Mais qu'ils sont pitoyables, ceux qu'on a imaginés pour Jésus ! On voit bien que ce sont tout simplement ces tours de prestidigitation dont il avait appris le secret en Égypte. Ils le dénoncent comme un vulgaire imposteur, un charlatan de bas étage. — A en croire les chrétiens, il aurait fait des prédictions qui se seraient réalisées. Il aurait annoncé sa mort. Il est visible qu'on lui a supposé après coup une clairvoyance dont il n'a jamais fait preuve. Il n'a même pas prévu que certains de ses disciples le trahiraient. — Que dire de la prétention émise par ses disciples dès le premier jour que les prophètes d'Israël ont annoncé son avènement et prédit toutes les péripéties de sa carrière ! Voilà ce qu'aucun Juif qui connaît les prophètes ne saurait admettre un instant. — Enfin pour achever de démontrer la divinité de leur idole, les chrétiens soutiennent qu'après avoir subi le plus ignominieux des supplices, et avoir été abandonné de Dieu et des hommes, il serait ressuscité. Le corps du supplicié aurait surgi vivant du sépulcre. C'est le comble de l'impudence. Si en effet leur Jésus était ressuscité,

pourquoi ne s'est-il pas montré à Pilate, à ses juges? Pourquoi, de l'aveu même de ses disciples, le ressuscité ne s'est-il laissé voir qu'à une femme perdue de mœurs et à quelques disciples? En vérité les chrétiens sont victimes des plus misérables supercheries, et ce sont là les raisons qui les ont déterminés à se séparer du peuple juif!

Sont-ce là les critiques qu'aurait faites un Juif de ce temps-là? Assurément ce n'est pas en ces termes qu'un Juif de Palestine d'éducation rabbinique aurait exprimé les sentiments que lui inspirait Jésus. On pourrait plutôt songer à un Juif d'Alexandrie. C'est l'opinion de M. Heine et d'autres. Celse connaissait bien Alexandrie et il ne serait pas impossible qu'il ait voulu mettre en scène un Juif helléniste.

L'a-t-il fait?

Il a certainement emprunté plus d'un trait de sa critique au judaïsme. Ainsi la légende de l'adultère de Marie. Ce sont probablement les polémistes juifs qui l'ont convaincu de la faiblesse de la thèse chrétienne d'après laquelle les prophètes avaient annoncé Jésus et prédit les péripéties de sa carrière. Il se peut qu'il ait entendu des Juifs railler la résurrection du Sauveur chrétien et remarquer que personne n'en avait été témoin sinon ses disciples. Mais l'argument même qui constitue le nerf de la critique de Celse est bien de lui. C'est que rien dans la personne, dans les actes, dans la carrière de ce Jésus ne faisait penser à un personnage divin. Tout en lui était médiocre. Voilà une idée que seul pouvait concevoir un Grec cultivé de ce temps. Toutes les écoles et toutes les sectes se réclamaient alors de quelque personnage de haute antiquité. Pythagore était pour une foule de gens un demi-dieu. C'est à Alexandrie, à la fin de l'ancienne ère, que sa légende se développe démesurément. Le sage Épictète exalte à chaque instant Socrate. C'est un modèle. Dion Chrysostome célèbre Héraclès et le propose à l'admiration de ses auditeurs. Celse trouve très naturelle et très légitime cette mode. Ce qu'il ne peut admettre, tant cela lui paraît absurde, c'est qu'on choisisse un personnage

comme Jésus. C'est si bien son idée, qu'à la fin de son livre il s'écrie que les chrétiens auraient bien mieux fait de prendre comme héros et idéal sinon Héraclès, Asclépios ou Orpheus, du moins un philosophe comme Anaxarque ou Épictète ou même la Sybille, un Daniel, un Jonas [1]. Si l'on veut savoir ce qu'était la critique juive de ce temps, ce n'est pas Celse qu'il faut consulter, c'est le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr. L'esprit, les arguments de cette polémique sont très différents du langage que Celse fait tenir à son Juif. C'est par une ingénieuse et habile fiction littéraire qu'il charge celui-ci de formuler la première grande critique qu'il fait valoir contre le christianisme. C'est aussi ce que pensait Origène [2].

Rien de plus curieux pour l'historien que l'impression que faisait sur un philosophe comme Celse la personne de Jésus. Il lui paraît mesquin et médiocre. Celse ne comprend rien à l'enthousiasme qu'avait excité le Galiléen, ni à la foi qu'il inspirait encore aux chrétiens. Évidemment il ne jugeait Jésus que par le dehors. Pour un demi-dieu, l'extérieur manquait de prestige. Faut-il s'en étonner lorsqu'on constate que les subtils théologiens du IVe siècle se sont mépris d'autre façon, mais non moins lourdemen sur le caractère réel de Jésus. Renan, dans maint chapitre, a bien mieux deviné le vrai Jésus qu'eux tous, et à plus forte raison que Celse [3].

Mieux que la plupart de ses contemporains, notre critique comprenait l'étroite relation du judaïsme et du christianisme. On n'en était plus au temps où l'on confondait les chrétiens avec les Juifs. On savait bien que les premiers étaient issus de ceux-ci, mais on ne se rendait compte ni des ressemblances ni des différences qu'il y avait entre eux. Celse savait que les deux religions étaient solidaires. Juifs et chrétiens avaient le même livre

1. *C. Cels.*, VII, 53.
2. *Ibidem*, I, 28.
3. Voir *Vie de Jésus*, ch. V, VII, XI.

sacré en commun, et en même temps ils partageaient certaines idées fondamentales. C'est ce fond commun aux deux religions que Celse critique avec une rare vigueur dans la deuxième partie de son livre [1].

C'est en son nom propre, dit Origène, que Celse critique maintenant les deux religions qui rejettent le paganisme. Il accable d'abord les chrétiens de railleries et de reproches, qu'il répète assez souvent dans son livre. Ils se sont séparés des Juifs pour constituer une secte à part, et eux-mêmes se sont ensuite divisés en une foule de sectes rivales. Il n'y a rien d'original dans leurs enseignements. D'ailleurs leur doctrine n'est bonne que pour les ignorants. C'est surtout parmi ceux-ci, auprès des femmes et des enfants qu'ils font de la propagande. Alors que dans les mystères on éloigne les profanes, les impurs, les meurtriers, les chrétiens recherchent les hommes et les femmes perdus de mœurs. Ils détournent les gens des sages qui pourraient les éclairer. Ce sont des reproches qui touchent Origène au vif. Il lui faut tout un livre pour les réfuter.

C'est dans son quatrième livre que l'auteur du *Contra Celsum* a groupé quelques-unes des plus fortes critiques que son adversaire ait faites à la fois au judaïsme et au christianisme. Ce que Celse ne peut admettre, c'est l'idée que Dieu ou le Fils de Dieu soit descendu sur la terre. Les chrétiens affirment qu'il est venu ; les Juifs annoncent qu'il viendra. C'est la même erreur. Car enfin pour quelles raisons Dieu aurait-il visité la terre ou la visitera-t-il ? Serait-ce pour se faire connaître des hommes ? Se sentait-il diminué si les hommes ne le connaissaient pas ? Voulait-il voir quels seraient ceux qui le reconnaîtraient, distinguer entre les croyants et les incrédules ? Était-ce pour procurer le salut aux hommes ? Les bons auraient ainsi l'occasion de l'accueillir. Puis a-t-on songé que la descente de Dieu sur la terre impliquerait pour lui-même une transformation ? Il échangerait son état de félicité

1. *C. Celsum*, livres IV et V.

pour une condition malheureuse. Au surplus, n'est-ce pas le propre de la nature divine et immortelle de demeurer identique à elle-même et de ne point changer ? Puisque le changement qu'on suppose lui est impossible, il faudrait qu'il trompât les hommes et leur fît croire qu'il était réellement descendu sur la terre. C'est lui attribuer un mensonge. Enfin, serait-il venu ici-bas, comme le veulent les chrétiens, pour punir les Juifs ? Il se serait laissé tuer par eux pour qu'ils expient leur crime !

La répugnance qu'inspire à Celse l'idée que Dieu est apparu sur la terre ne laisse pas d'étonner. N'est-il pas Grec? Que pouvait avoir de choquant pour lui une théophanie ? De son temps ne racontait-on pas partout que tel dieu avait visité telle région, avait revêtu une forme humaine ? Mesurons ici l'emprise de la philosophie de Platon sur les esprits réfléchis. Celse a appris à concevoir de Dieu une très haute idée. Il ne peut admettre que ce Dieu entre en contact avec les corps, avec la matière. Il se rabaisserait, il se souillerait. Platon l'a détaché du paganisme anthropomorphique et d'avance l'a rendu réfractaire à la doctrine de la divinité de Jésus.

C'est tout spécialement sur les récits de la Genèse que Celse exerce sa verve critique. Il n'ignorait pas l'importance qu'ils avaient et pour le judaïsme et pour le christianisme. Il les rejette moins parce qu'il les trouve irrationnels, que parce qu'il les juge puérils. Combien ces légendes sont-elles inférieures à celles de la Grèce, à celles qu'Hésiode a conservées ! D'ailleurs plus d'un récit biblique n'est qu'un mythe grec déformé. Le récit de la création de la femme formée d'une côte d'Adam prête à rire tant il est enfantin, sans dire qu'à un lecteur du *Timée,* il offre une idée inadmissible. Platon a montré que le corps et la matière ne sont pas l'œuvre de Dieu ; seule l'âme est sa création. Que dire du déluge, de l'arche de Noé, de la colombe ? Non moins absurde est la tour de Babel. Le récit de la destruction de Sodome et de Gomorrhe le choque. Celui des relations incestueuses de Lot et de ses deux filles est de la dernière immoralité.

Toute l'histoire des patriarches d'ailleurs fourmille de puérilités, par exemple les femmes et les servantes d'Abraham, de Jacob, l'histoire de Joseph et de ses frères [1].

Ce qui est insupportable, c'est que les chrétiens s'avisent d'allégoriser ces pauvretés. Elles ne méritent pas cet honneur. Celse se demande comment les plus intelligents des chrétiens peuvent donner dans ce travers. Il exprime le même sentiment qui dictait à Porphyre l'un de ses plus vifs griefs contre Origène. Le disciple de Plotin ne pardonnait pas à celui-ci de tenter de rendre acceptables les inventions dignes de mépris d'un Moïse en y découvrant, à l'aide de l'allégorie, des sens profonds et philosophiques.

Celse ne pousse pas plus loin sa critique de l'Ancien Testament. Il préfère y relever certaines idées qui lui paraissent le comble de l'absurde. Il y en a une en particulier qui dénote une outrecuidance inouïe chez les Juifs et chez les chrétiens. Ils se figurent qu'ils sont le centre de l'Univers. Dieu aurait eu pour eux une prédilection particulière. Il aurait voulu être en relations étroites avec eux. C'est pour cela qu'il leur a envoyé des hérauts. Ce sont les prophètes. Il leur a même envoyé son fils. Il aurait créé le monde pour eux. Les astres aussi bien que les animaux n'existeraient que pour eux. Son fils serai venu ou viendrait pour anéantir les méchants et sauver ses amis, ses élus. Voilà une prétention qui paraît à Celse aussi exorbitante que le serait celle de fourmis ou de vers de terre qui se croiraient le centre du monde.

Juifs et chrétiens soutiennent que les animaux ont été expressément créés pour l'usage de l'homme. Ne pourrait-on pas, dit Celse, soutenir tout aussi bien que les hommes ont été créés pour servir de pâture aux bêtes ? N'était-ce pas le cas lorsque l'homme était encore nu, sans armes et faible ? D'ailleurs n'y a-t-il pas certains animaux qui sont plus près de Dieu que les hommes ? On demande bien aux oiseaux le secret de l'avenir. Toute la science

1. Voir VI, 49, pour sa critique de la création en six jours, et VI, 60, 61 sur la création de la lumière.

des augures repose sur l'idée de l'inspiration prophétique de certains oiseaux.

Ce qui paraît encore absurde au philosophe Celse, c'est l'idée judéo-chrétienne de l'origine du mal. Supposer que le Cosmos soit sorti parfait des mains du Créateur, et qu'ensuite le mal s'y soit introduit, c'est supposer que Dieu a été un mauvais architecte. Son œuvre s'est gâtée ; il a été obligé de la corriger. En effet, Juifs et chrétiens prétendent que le mal s'est tellement répandu parmi les hommes qu'il a fallu les exterminer par le déluge. Celse se contente d'opposer ses vues aux doctrines bibliques. Au commun des mortels il suffit de dire que Dieu n'est pas l'auteur du mal et des maux. Le mal est inhérent à la matière. Le philosophe, sans essayer d'expliquer à fond le problème, constate que depuis l'origine la somme des biens et des maux n'a pas varié. Il est porté à croire qu'ils contribuent également à l'équilibre du Tout. Tels maux qui nous sont très sensibles sont probablement nécessaires à l'harmonie de l'ensemble. La théorie stoïcienne des cycles cosmiques, de l'extinction des mondes après conflagration et de leur renaissance pour une nouvelle période identique à la première, est en définitive la meilleure explication.

Enfin ce que le platonicien Celse ne peut souffrir, ce sont les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. On représente Dieu avec des bras et des mains ; on parle de sa colère, de sa vengeance. C'est un langage inadmissible lorsqu'on croit au Dieu de Platon.

E. Renan a rapproché cette critique de Celse de celle de Voltaire. Certes il a eu raison de faire ce rapprochement. Il est cependant regrettable qu'il n'ait pas marqué d'un trait la différence entre Celse et Voltaire. Tous deux accablent les Écritures, mais pour des raisons différentes. Voltaire juge la Bible avec sa raison émancipée d'homme du XVIII^e^ siècle. Copernic et Newton lui ont appris que l'Univers est un admirable mécanisme qui obéit à des lois immuables. A chaque page du vieux livre judéo-chrétien, il constate que ces lois sont méconnues, violées.

Son rationalisme se cabre et déclare irrationnel le livre tout entier, à part quelques belles sentences de Jésus. C'est un recueil de superstitions quelquefois immorales et odieuses. Celse juge ce même livre en platonicien de son temps. Il a beaucoup médité le Timée et la physique stoïcienne. Pour lui le Cosmos est une sorte de gigantesque organisme vivant dont toutes les parties fonctionnent avec harmonie. Il est probable qu'il a toujours existé, et Celse pense comme presque tous les philosophes qu'il est éternel. Platon lui a inculqué une certaine idée de Dieu qui n'est guère compatible avec une religion populaire. A moitié par sagesse pratique, et un peu par un reste de croyance, il s'accommode des cultes en honneur. Ce qu'il ne peut souffrir, ce sont les puérilités des livres juifs et chrétiens. En se plaçant même au point de vue d'une religion populaire, le Dieu qu'ils disent descendu sur la terre est sans prestige, indigne des hommages qu'ils lui rendent. Comme Voltaire, il est trop philosophe de son temps pour comprendre les récits bibliques et y retrouver une âme de vérité [1].

Celse se livrait ensuite de nouveau à une série de critiques générales à l'adresse des Juifs et des chrétiens. Aux premiers, il reprochait de ne pas croire que le Soleil, la Lune, les astres étaient des dieux, de s'imaginer que les corps ressusciteraient, ce qui était le comble de l'absurdité, enfin de se croire supérieurs aux autres peuples. Au moins les Juifs restaient fidèles à leurs lois et à leur religion nationale. Ce devrait être pour tous la règle. Mais les chrétiens, issus du judaïsme, l'avaient abandonné. Encore une fois, ils avaient sur Dieu les idées les plus indignes de la divinité. Au surplus, ils ne s'accordaient pas sur ce point [2].

Dans une troisième partie, Celse s'en prenait exclusi-

1. Pour Voltaire, voir le Dict. philos., *passim*; Examen de Lord Bolingbroke; un Caloyer et un homme de bien, etc.

2. Celse connaît certaines écoles gnostiques; sur Marcion il était bien renseigné. Voir *C. Celsum*, V, 61-65. Les gnostiques font encore partie de l'Église d'après Celse.

vement aux chrétiens. C'est la partie proprement polémique de son livre. L'avocat se substitue au philosophe. La thèse que soutient Celse maintenant, est que les doctrines les plus caractéristiques du christianisme n'ont rien d'original. Elles ont été empruntées. C'est notamment à Platon que les chrétiens sont redevables de leurs meilleures idées. Naturellement ils ne les ont pas comprises ; ils les ont dénaturées, travesties. Ainsi d'après l'Évangile Jésus déclamait contre les riches. Il n'a fait que répéter le mot de Platon qui disait qu'on ne peut être très bon et riche en même temps. Platon disait que le langage humain ne peut formuler le souverain bien. Les chrétiens ont pris prétexte de cette parole pour réclamer des gens qu'ils veulent convertir de croire les yeux fermés à ce qu'ils racontent, puisque l'objet de leur foi est enveloppé de mystère.

Aux Lois ils ont emprunté leurs préceptes d'humilité, de repentir, de pauvreté. C'est dans le Criton qu'ils ont trouvé la règle qui veut que l'on supporte l'injustice avec patience. A en croire Celse, les chrétiens ont vraiment mis Platon au pillage. Sur une dizaine de doctrines ou d'idées qu'ils auraient plagiées, il y en aurait sept qui lui appartiennent. On les reconnaît, si défigurées qu'elles soient. D'après Celse, certaines grandes doctrines chrétiennes dériveraient de plusieurs sources. L'idée du Royaume de Dieu provient de Platon, des Perses, des mystères de Mithra. Celle de Satan, adversaire de Dieu, tire manifestement son origine du mythe égyptien de Typhon et d'autres légendes. L'eschatologie chrétienne, absurde dans certains de ses traits, est également faite d'éléments adventices. La terre nouvelle dont parlent les chrétiens, est une réminiscence de cette « terre immaculée » que Platon, dans son Phédon, assigne aux âmes immortelles. Leur doctrine d'une résurrection n'est que la doctrine de la métempsychose mal comprise.

Il est curieux de constater que les chrétiens n'ont pas manqué de retourner la critique de Celse contre le paganisme. Déjà Justin Martyr rapprochait certaines croyances

chrétiennes des doctrines de la philosophie, et de cette ressemblance il tirait avec raison cette conclusion pratique que si l'on tolérait ces doctrines chez les philosophes, on devrait les tolérer chez les chrétiens aussi. Tatien soutenait que Moïse était plus ancien qu'Homère et que la sagesse chrétienne avait une plus haute antiquité que la sagesse païenne. Clément d'Alexandrie expliquait la ressemblance de certaines doctrines chrétiennes avec celles de la philosophie par des emprunts ou plagiats qu'auraient faits à Moïse les plus grands philosophes. Fort heureusement ce n'est pas la seule explication qu'il propose. Il fut mieux inspiré lorsqu'il voyait dans la philosophie de Socrate et de Platon une révélation accordée aux Grecs, comme la prophétie fut une révélation accordée à Israël.

Celse a poussé à fond sa réfutation du christianisme. Dans ce duel, il a usé de toutes les armes dont il disposait. Il a parfaitement discerné les points faibles de son adversaire. Pour les exposer et en profiter, il a manié tantôt l'ironie, tantôt la dialectique avec une rare dextérité. Son érudition précise, étendue et généralement sûre, lui a fourni une multitude d'arguments. C'est sans contredit l'un des plus rudes et habiles adversaires qu'ait connus la religion nouvelle. Brusquement, à la fin de son ouvrage, et en guise de conclusion, il propose aux chrétiens un traité de paix ! Il ne semble pas s'être douté que sa mordante critique avait dû les blesser au vif. Quel accueil feraient-ils à ses ouvertures ? Dans sa pensée elles étaient certainement très sérieuses. C'est que Celse compte d'abord sur son talent. Il est convaincu que sa réfutation est victorieuse. Il n'imagine pas qu'on y résiste. C'est la raison même qui a parlé. Puis ce n'est pas à la masse chrétienne qu'il s'adresse. Il n'a pour elle que dédain. Que lui importe ce qu'elle pense ! Il ne lui vient pas à l'esprit que l'opinion ou les sentiments du vulgaire chrétien comptent pour quoi que ce soit. Il n'a écrit que pour les hommes cultivés, éclairés, avertis. Celse n'ignore pas qu'il y en a parmi les chrétiens. C'est à eux, dit-il, qu'il offre la paix. Assurément il ne met pas beaucoup de grâce

dans ses offres. Le ton reste bourru, mais il est sincère. Voilà qui est très digne d'attention. Ce n'est pas une mince preuve de la clairvoyance de Celse. Alors que même un siècle plus tard, les hommes d'état, les Dèce, les Dioclétien, les Galère auront encore l'illusion de pouvoir extirper le christianisme, le philosophe estime qu'il y a mieux à faire. A-t-il cru que les chrétiens étaient trop nombreux et trop forts pour qu'on en vînt à bout? L'entreprise lui paraissait-elle risquée, chimérique? Ce n'est guère probable. Au temps de Marc Aurèle on trouvait en haut lieu que les chrétiens étaient gênants, pouvaient troubler la paix romaine, mais personne ne les redoutait sérieusement. Celse paraît avoir obéi à un mobile tout différent. Il est à remarquer que s'il critique les livres des chrétiens et leurs doctrines, il ne s'attaque pas à leurs mœurs. Cela semble indiquer qu'il se rendait compte de leur valeur morale. Il a pu comprendre l'utilité d'un pareil élément. La détresse du vieux monde grandissait chaque jour. Si ces chrétiens se réconciliaient avec l'Empire, quelle force n'apporteraient-ils pas à sa défense! Pour préserver cette civilisation antique qui était si chère à Celse, rien ne devait être négligé. A lire les dernières lignes de son livre, on est porté à croire que telle a bien été l'idée qui l'a poussé à offrir aux chrétiens un véritable traité de paix.

Naturellement ce traité ne pouvait se conclure qu'à de certaines conditions. Quelles sont-elles? Les chrétiens, dit Celse, devront admettre le culte des images des dieux. Pourquoi le rejetteraient-ils? Ils se vantent d'avoir été créés à l'image de Dieu. Pour comprendre que Celse ait posé cette condition aux chrétiens, il faut se souvenir qu'au IIe siècle les images ou idoles comptaient des défenseurs convaincus parmi les lettrés et les philosophes [1]. Que les chrétiens, déclare ensuite Celse, ne repoussent pas le culte de divinités païennes sous prétexte qu'elles sont

1. Voir Ch. Clerc, *les Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs*, 1916, le chapitre intitulé : les défenseurs des images, p. 171.

des démons. Qu'est-ce qu'un démon? Simplement une divinité subalterne [1]. Le paganisme éclairé proclame qu'il y a un Dieu suprême et, à côté de lui, et subordonnées à lui, des divinités inférieures qui remplissent toutes les fonctions dont il convient que Dieu se décharge. En effet, depuis le *Timée* de Platon, c'est la doctrine reçue des païens instruits. On ne doit donc pas opposer les démons au Dieu suprême. Ils sont ses ministres. Au surplus, les chrétiens n'admettent-ils pas aussi dans la personne du Fils de Dieu une divinité subalterne? Puis que les chrétiens n'allèguent pas pour s'abstenir des sacrifices, qu'on les offre à des démons, et qu'ils doivent se garder de tout contact avec les démons. Si les démons remplissent les fonctions de divinités subalternes, et sont sur cette terre en quelque sorte les vicaires du Dieu suprême, comment échapperait-on à leur contact? Ils sont partout; le Cosmos en est plein. D'ailleurs les preuves du pouvoir de ces divinités ne manquent pas. On leur doit des guérisons. Leurs oracles ont maintes fois procuré le salut aux états et aux particuliers. A l'occasion ils se vengent de leurs détracteurs. Les chrétiens en savent quelque chose, puisque de leur propre aveu, ce sont les démons qui suscitent les persécutions dont ils se plaignent. On leur doit de la reconnaissance, et à ce titre on devrait les honorer d'un culte. Bien entendu, il ne faut pas dépasser la mesure, ni tomber dans la superstition. Le culte qu'on leur offre ne doit jamais nuire à celui du Dieu suprême, ni en diminuer l'éclat. Vers lui en fin de compte doit tendre l'âme tout entière; ni jour, ni nuit, ni en public ni en particulier, on ne doit lui faire défaut. Dans le culte qu'on lui rend, il ne faut rien faire de déshonnête. Mieux vaudrait subir toutes les tortures, tous les genres de mort, plutôt que de dire ou de penser quoi que ce soit d'impie à son sujet. La dernière condition que Celse exige des chrétiens, c'est qu'ils ne refusent pas aux empereurs le culte qui leur est dû.

1. Dans le langage des philosophes, le mot δαίμων n'a pas le sens que lui prêtent les chrétiens dès le IIe siècle.

Ce n'est pas sans investiture divine qu'ils exercent leur pouvoir. Qu'adviendrait-il si on les abandonnait à eux-mêmes? Le monde serait bientôt envahi par les barbares. Il ne serait plus question du culte chrétien ; on ne parlerait plus avec admiration parmi les hommes de la vraie sagesse. Le devoir est donc de prêter main forte à l'Empereur, et s'il le faut, de servir dans ses armées et de combattre pour lui. Il faut accepter les charges de la patrie et aider ainsi au salut des lois et de la piété.

Ce qu'en somme Celse demandait aux chrétiens, c'était de défendre la civilisation et le régime qui gouvernait alors le monde gréco-romain. A ses yeux, c'était le devoir essentiel. Que les chrétiens ne le méconnaissent pas, ne s'y dérobent pas pour des raisons futiles et des scrupules mesquins. On ne leur demandait pas de renoncer à leurs croyances particulières si peu fondées, si absurdes même qu'elles fussent. Mais qu'ils ne les allèguent pas pour s'opposer, fût-ce par inertie, à l'ordre établi. Qu'ils cessent de vivre en marge de la loi (παρὰ νόμον). Qu'ils viennent au secours de l'Empire, c'est le dernier mot de Celse.

Quoi de plus raisonnable qu'une pareille proposition ! Comme l'auteur ne s'adressait qu'aux hommes les plus intelligents et les plus instruits parmi les chrétiens, il comptait sans doute qu'elle serait accueillie avec empressement. Quel n'eût pas été son étonnement de voir les chrétiens repousser ses offres de paix, presque sûrement à l'unanimité ! Plus d'un demi-siècle plus tard, le plus éminent des chrétiens de son temps, Origène lui-même, les écarte presque avec dédain. C'est à peine s'il les discute. Ce refus, Celse certainement ne l'aurait pas compris. Il y eût vu le comble de la folie. De fait rien de plus naturel. Même au troisième siècle, le christianisme était encore trop près de ses origines pour ne pas conserver l'impulsion initiale et l'inspiration des premiers jours. Celse ne voyait la religion nouvelle que du dehors ; il en ignorait l'âme profonde. Il ne pouvait se douter que les simples et limpides paroles de Jésus contresignées par tous ses actes, impliquaient une conception de la vie humaine, de son

caractère, de ses fins, qui jurait avec l'idée que s'en faisait le commun des hommes. En s'opposant à lui jusqu'à le faire mourir, les Saducéens et les Pharisiens obéissaient à un instinct très juste. L'évangile du sermon sur la montagne et des paraboles était incompatible avec le nationalisme juif. Il aurait fatalement frappé le judaïsme au cœur même. Pour les mêmes raisons, le christianisme des premiers jours devait se heurter à la civilisation antique, à l'Empire. Tôt ou tard on le comprendrait, et pour se défendre l'état impérial tenterait de le supprimer. Celse a été assez perspicace par moments pour discerner le caractère révolutionnaire du christianisme, si pacifiques que fussent les chrétiens. Quand ceux-ci s'écriaient qu'ils ne pouvaient servir « deux maîtres » c'est là, disait-il « la voix de la révolte » (στάσεως φωνή)[1]. Lorsque Tertullien, en 197, jetait son hautain défi à l'Empire et au monde entier, et opposait la société chrétienne à la société païenne, en réalité il exprimait le vrai sentiment des chrétiens de son temps. A ceux-ci le traité de paix qu'offrait Celse ne pouvait apparaître que comme une transaction qui entraînerait d'inacceptables compromissions. Leurs descendants du quatrième siècle penseront autrement. Ils entreront franchement dans la voie des accommodements avec le siècle. Le jour viendra où le christianisme sera le plus sûr garant de l'ordre existant. Il sera l'institution conservatrice par excellence.

Celse a été certainement l'un des hommes les plus remarquables de son temps. Il est bien de la famille des Numenius, des Plutarque, des Épictète et des Marc Aurèle, et cependant il a son caractère propre. Ce qui est au premier plan chez lui, c'est l'esprit critique. Celse est singulièrement pénétrant. Il discerne du premier coup d'œil dans les traditions et les documents du judaïsme et du christianisme les points faibles. Rien de ce qui devait

1. *C. Celsum*, VIII, 2. C'est le fait, dit-il, de gens qui mettent un mur entre eux et les autres hommes. Voir *ibidem* I, 1 : Dès les premières lignes Celse les accuse de former une ligue παρὰ τὰ νενομισμένα.

paraître inadmissible à un esprit nourri de philosophie antique ne lui échappe. En même temps sa clairvoyance l'a rendu attentif à la valeur morale de la nouvelle religion. A de certaines heures il a eu le sentiment de ce qu'elle avait de novateur et même de subversif de l'ordre établi. Personne dans l'antiquité n'a compris aussi bien le christianisme. Il en a saisi tout ce qu'un esprit pénétrant pouvait en comprendre du dehors, sans pénétrer au cœur même de la place. Origène l'a bien senti lorsqu'il persistait à voir en lui un sceptique, disciple d'Épicure. C'est ce qu'Ernest Renan a si admirablement mis en lumière dans le chapitre qu'il lui a consacré. La seule réserve qui doive être faite à ce portrait, c'est qu'il est incomplet.

En effet, Celse n'est pas seulement un esprit critique. Dans les dernières études qu'on lui a consacrées, on a insisté avec raison sur le caractère religieux de ses idées. Sur Dieu et la Providence, il est comme Plutarque disciple de Platon. Il va même plus loin que son maître ; il admet la présence et l'action très étendue des démons ou divinités subalternes ; il ne rejette pas les oracles ; il leur attribue même une inspiration divine. Aussi son scepticisme critique ne va pas au delà de certaines limites. Sans doute, il n'a pas pour les superstitions populaires les complaisances qu'avait Plutarque. C'est ce que l'on oublie beaucoup trop. Il expose sans pitié les supercheries des charlatans qui exploitent la crédulité populaire, la paresse intéressée des prophètes errants, des devins vagabonds. Il ne veut pas que l'on allégorise les fables et les légendes pour y découvrir des sens profonds. Il va même jusqu'à mettre ses lecteurs en garde contre l'abus des cultes offerts aux démons. On peut les pratiquer pourvu que ce ne soit pas au détriment de la piété qu'on doit au Dieu suprême. Certains critiques ont donc tort de nous dépeindre un Celse qui serait une sorte de Plutarque. Celse unit de façon fort originale l'esprit critique le plus aiguisé et un sentiment religieux très réel.

C'est que Celse, mieux peut-être que n'importe lequel de ses contemporains, a compris les enseignements du

passé. Les vagues successives de scepticisme critique qui depuis Pyrrhon en passant par Arcésilas et Carnéade, jusqu'à Aenésidème, Agrippa et Sextus Empiricus avaient ébranlé chez Celse comme chez d'autres aussi la confiance absolue, indiscutée dans la raison. Il ne pouvait avoir en la dialectique la foi que l'esprit grec avait en elle du temps de Platon et d'Aristote. Il sentait comme la plupart des philosophes du deuxième siècle qu'il fallait s'appuyer sur des autorités. Les doctrines religieuses étaient les plus solides. D'ailleurs son maître Platon n'avait-il pas enseigné toute une philosophie religieuse? D'autre part, ce même scepticisme qui avait ébranlé sa confiance en la raison lui avait appris à ne pas être naïf. Avant d'admettre une idée, il fallait la discuter. Une telle disposition d'esprit devait le retenir sur la pente du mysticisme. Il n'a pas suivi le candide Plutarque jusqu'au bout.

On négligerait l'un des traits essentiels du caractère de Celse si l'on oubliait son loyalisme. Celse est attaché par toutes les fibres de sa nature au monde antique tel qu'il existait alors. Il en aime la langue, la littérature, les arts, la philosophie. Ses institutions, ses lois, ses coutumes, ses mœurs, son esprit lui plaisent. Il ne voit rien au-dessus de la civilisation gréco-romaine. Pour lui, le dernier des malheurs serait qu'elle disparût, ou même qu'elle subît une sérieuse transformation. Le gouvernement impérial avec sa puissante armature civile et militaire lui apparaît comme le gardien du monde. C'est ce qui l'a réconcilié, lui Grec, avec l'Empire. Regrette-t-il par moments l'antique cité d'Hellas, comme Tacite regrettait la République de Caton? Ce n'est pas sûr. Il est tellement convaincu que l'Empire est la sauvegarde de tout ce qu'il y a de précieux dans la vie humaine, qu'il trouve parfaitement justifié le culte des Empereurs. C'est un hommage rendu à ceux qui sont les véritables dieux protecteurs du monde. Le sentiment du service qu'ils rendent doit faciliter le loyalisme. Si les chrétiens comprenaient bien leur devoir, ils viendraient en aide de toute leur force à l'Empire menacé.

Il n'est pas probable que le *Discours véritable* ait détaché des chrétiens de leur foi. Mais, bien composé, plein d'idées frappantes, d'un style mordant, il a pu retenir plus d'un esprit qu'attirait le christianisme. Il a pu lui faire sentir tout ce qu'il perdrait en devenant chrétien. Ce qui paraît probable, c'est que ce livre n'a pas été compris. Il dépassait à la fois les païens et les chrétiens. Aussi à plus d'un demi-siècle de distance, il conservait toute sa force et toute son actualité. Ambroise a eu bien raison de le considérer comme inquiétant. C'est ce qu'Origène n'a pas tardé à comprendre lorsqu'il s'est mis à l'étudier avec attention.

CHAPITRE XI

LE CONTRA CELSUM

Le contraste est complet entre le réquisitoire de Celse et la réfutation qu'en fait Origène. Autant le premier est vif, nerveux, succinct, autant celle-ci est abondante et verbeuse. Le Contra Celsum n'a pas moins de huit livres de soixante-dix à quatre-vingts chapitres chacun. Le texte grec nous en a été conservé. C'est la preuve de l'importance qu'on attachait à cette apologie du christianisme. Malgré les hérésies de l'auteur, on l'a jugée digne d'être lue. Saint Basile en a cité de larges extraits dans ses *Philocalia* [1].

Eusèbe nous apprend que c'est sous le règne de Philippe l'Arabe qu'Origène a composé le Contra Celsum. Il avait alors plus de soixante ans. C'était donc après l'an 245 [2]. A ce moment-là il avait déjà donné son commentaire sur les Romains [3]. Or ce commentaire est de 246. D'autre part, la persécution de Décius n'a pas encore éclaté. Origène n'y fait aucune allusion. Il a donc composé son Contra Celsum avant 249. Une ingénieuse interprétation d'un passage de ce livre permettrait d'en fixer la date à 248. Au moment où l'auteur écrit, il déclare que les chrétiens jouissent encore d'une paix profonde, mais qu'il y a

1. Pour l'histoire du texte du *Contra Celsum*, de sa conservation, etc., voir Harnack, sa *Gesch. der altchr. Litter.*, 1er vol., article Origène; Koetschau, *Introd.*, p. LVII-LXXIV.

2. *H. E.*, VI, 36, 2.

3. Voir *C. Cel.*, V, 17 et VIII, 65.

des raisons de croire que l'on est à la veille d'une nouvelle explosion de fanatisme. Il vient de se produire une conjuration contre le pouvoir impérial, et déjà la malveillance accuse les chrétiens d'en être complices. En 248 Philippe l'Arabe eut affaire à trois rivaux [1].

C'est à la requête d'Ambroise qu'Origène a écrit sa réfutation du *Discours véritable*. Le livre de Celse ne paraît pas avoir été connu parmi les chrétiens. Est-ce le hasard qui l'a fait tomber entre les mains d'Ambroise ? Toujours est-il qu'il l'a jugé dangereux. Il était urgent d'en dénoncer les erreurs. Nul n'était plus qualifié qu'Origène pour le faire.

Celui-ci fut loin tout d'abord de partager le sentiment de son ami. Un écrit de Celse l'épicurien pouvait-il avoir de l'importance ? Prenait-on au sérieux Épicure lui-même ? On n'imagine pas dans quel discrédit le philosophe que Lucrèce avait exalté comme le libérateur de l'esprit humain était tombé au IIe et au IIIe siècle. Un Maxime de Tyr n'en parle qu'avec dédain. Ses doctrines, dit-il, sont plus absurdes que n'importe quel mythe. Il ne mérite pas le titre de philosophe [2]. Ce mépris qu'inspiraient alors sceptiques et épicuriens est général. Origène ne se prive pas de l'exprimer. Il déclare les arguments de Celse sans valeur [3]. Il ne comprend pas qu'un chrétien puisse s'en émouvoir. N'y a-t-il pas des critiques et des accusations qu'il faut accueillir par le silence ? Jésus n'est-il pas resté muet devant ses juges ?

Il semble qu'Origène ait pensé tout d'abord qu'une réfutation sommaire du *Discours véritable* suffirait. Dans

1. Voir *C. Cels.*, III, 15 : Par la volonté de Dieu, la crainte qu'éprouvaient les chrétiens a cessé pendant une longue période. Cependant il est probable que cette sécurité va prendre fin, puisque nos calomniateurs voient dans le nombre des chrétiens la cause de la présente sédition. Voir Neumann, *Staat und Kirche*, I, 265 sq.

2. Voir les *Philosophumena* de Maxime de Tyr, notamment la 4e dissertation : Ἐπίκουρον δ' ἐξελῶ λόγου ; les λόγοι d'Épicure sont μύθων ἀτοπώτεροι.

3. *C. Cels.*, II, ch. 20 : τὰ ἐμοὶ φαινόμενα εὐτελῆ τοῦ Κέλσου ἐπιχειρήματα.

une première lecture rapide, il note quelques-unes des critiques de Celse, par exemple que le christianisme est d'origine barbare, que la foi des chrétiens est aveugle, qu'ils ne se recrutent que parmi les ignorants, qu'ils forment des associations illégales, que Moïse dont ils se réclament était plagiaire des philosophes, qu'il est absurde d'allégoriser les récits de l'Ancien Testament. De ces griefs dont Celse accablait les chrétiens, Origène dicte une sommaire réfutation. Elle se trouve dans les 27 premiers chapitres de son ouvrage. Arrivé à ce point, l'auteur s'est interrompu pour écrire sa préface [1].

C'est alors que brusquement l'auteur se décide à réfuter à fond et dans les détails le polémiste païen. Est-ce pour contenter son ami Ambroise? Ou bien est-ce parce qu'en relisant le *Discours véritable* il a senti que les arguments de Celse avaient plus de force qu'il ne l'avait cru et qu'il ne pouvait les négliger? Quel que soit le mobile auquel il a obéi, il nous a valu non seulement le monument qu'est le Contra Celsum, mais la transcription dans cet ouvrage de la plus grande partie de celui de Celse.

Comment Origène réfute-t-il le philosophe païen? Quels sont ses arguments essentiels? Le duel qu'il engage avec Celse offre un double intérêt. Il met aux prises deux esprits de premier ordre, et en même temps il révèle le malentendu fondamental qui, à leur insu, devait les empêcher de jamais s'entendre. En s'affrontant, l'homme du passé et l'homme de l'avenir mettent en plein relief l'irréconciliable opposition de la civilisation antique et du christianisme véritable.

Celse prétend que Jésus est d'extraction servile et infâme. Origène réplique que s'il en a été ainsi, il est d'autant plus remarquable que ce Jésus soit arrivé à une telle renommée. La naissance, la fortune, l'influence, la

1. C'est ce qu'il dit lui-même, préf. ch. 6. Au ch. 28 il répète deux fois que Celse introduit un Juif qu'il charge d'accabler Jésus. C'est qu'après avoir dicté la première phrase, il s'est interrompu, et à la reprise, comme il dictait, il ne s'est pas aperçu qu'il se répétait.

culture et l'éducation font les grandes réputations. Jésus n'avait rien de tout cela; il n'avait même pas reçu l'instruction courante grecque. Cependant sa doctrine a déjà vaincu la religion juive comme celle des Grecs. Il a réussi non seulement à gagner partout des disciples qui pratiquent la règle de vie qu'il leur a laissée, mais qui n'hésitent pas à mourir pour lui être fidèles. Ces disciples ne se recrutent pas seulement parmi les ignorants, mais aussi parmi les gens cultivés. Aucune personnalité ne surpasse celle-là [1].

Or Platon nous apprend qu'il y a toujours harmonie entre l'âme et le corps. Un héros ne peut avoir un corps indigne de lui. Celui d'un très grand homme a quelque chose de particulier. Ce que la personnalité de Jésus avait de divin se retrouve dans sa chair même. Son corps était aussi divin. Dès lors la naissance servile qu'on lui suppose est pure fiction. Celse s'est laissé abuser. Au surplus, le prophète Ésaïe avait prédit sa naissance surnaturelle. Enfin aux Grecs qui douteraient encore qu'un enfant pût naître d'une vierge, Origène rappelle certains faits que personne ne contestait. Les premiers hommes ne sont-ils pas nés de la terre? Ils n'avaient ni père ni mère. Les naturalistes nous apprennent que certains êtres naissent sans le concours du mâle.

Celse ridiculisait le récit des mages. Origène y voit une preuve éclatante de la divinité de Jésus. Tout d'abord l'astre qu'observent les mages n'est pas un astre ordinaire. C'était une de ces comètes qui faisaient alors l'objet des spéculations de maint philosophe. Chaerémon le stoïcien avait écrit un livre à ce sujet, περὶ κομητῶν que connaissait Origène. Cet auteur soutenait que les comètes n'apparaissent pas seulement lorsque vont se produire de grands malheurs, mais parfois aussi à l'occasion d'heureux événements. Notre apologète s'empare de cette théorie. Quoi de plus naturel, s'écrie-t-il, qu'un astre de cette nature, une comète annonciatrice d'un grand événement,

1. Voir les chap. XXIX-XXXI; XXXII à la fin et XXXVII.

ait paru au moment de la naissance de celui qui devait accomplir une si grande révolution parmi les hommes!

Mais comment les mages ont-ils deviné ce qu'annonçait la comète? Voici l'explication. Les Grecs, dit Origène, la comprendront fort bien. Ils savent que l'atmosphère voisine de la terre est peuplée de divinités subalternes. On les appelle « démons ». Les mages sont en rapport avec eux; ils les évoquent; ils empruntent leur puissance pour accomplir certains actes. Notons que ce sont là des idées que les philosophes admettaient couramment. On les trouve toutes chez Plutarque. Or lorsque Jésus est né, les mages se sont aperçus qu'il y avait une grande perturbation parmi les démons. Ils comprirent qu' « une manifestation divine » plus puissante que les démons eux-mêmes venait de se produire. C'est ce que l'évangile de Luc appelle « l'armée céleste » qui loue Dieu. Ils aperçoivent la comète. Elle leur rappelle une antique prophétie, celle de Balaam, qui disait : un astre s'élèvera de Jacob, un homme surgira d'Israël. Ils ne doutent plus qu'il vient de naître un personnage plus puissant que les démons. Ils vont à sa recherche, ils le trouvent, ils lui font hommage d'offrandes symboliques.

Si étrange que cette explication nous paraisse, elle aurait paru fort satisfaisante à la plupart des philosophes de ce temps. Origène ne l'ignore pas. Aussi, bien loin d'être embarrassé par ce récit, il y insiste avec complaisance. N'est-il pas une éclatante réfutation de la critique de Celse, qui ne voyait dans la naissance de Jésus rien de digne d'un personnage divin?

Le récit du baptême de Jésus offrait à la critique de Celse une prise qui ne lui a pas échappé. Qu'est-ce que cette colombe qui représente le Saint-Esprit? Comment sait-on qu'elle s'est posée sur Jésus? Qui l'a vue? Qui a entendu la voix divine? Quels sont les témoins dignes de foi? Il est clair que c'est Jésus lui-même qui a raconté tout cela. Dans sa réplique Origène se montre fort ingénieux et avisé. Il sait comment on peut présenter ce récit de façon à le rendre acceptable à un intellectuel de son temps.

Il fait remarquer d'abord que ce récit n'a rien qui doive étonner un Juif. Il y en a bien d'autres chez les prophètes. Dans sa bouche cette critique ne porte pas. Mais même pour un Grec, s'il possède quelque connaissance de cette science de l'âme que cultivaient alors les stoïciens, ce récit n'a rien d'invraisemblable. On sait qu'une influence divine imprime certaines images sur notre pensée (τὸ ἡγεμονικόν) dans l'état de sommeil; pourquoi n'en ferait-elle pas autant à l'état de veille, quand ce serait pour le bien du sujet, ou de ceux qui l'apprendraient dans la suite ? Il n'est pas nécessaire de supposer la matérialité du fait pourvu qu'on en admette la vision. Le fait est réel, mais n'est pas matériel. Pour la perception de ces sortes de phénomènes, certains hommes possèdent un sens spécial. La descente de l'Esprit sur Jésus est un fait d'ordre suprasensible que peuvent percevoir certains privilégiés doués de ce sens que d'autres n'ont pas. Il ne faut pas prendre tous les détails du récit au pied de la lettre. Les simples se figurent que les cieux se sont réellement ouverts. Ils bouleverseraient le monde et déchireraient ce vaste corps si organiquement lié dans toutes ses parties !

Rien de plus caractéristique des deux adversaires que leurs opinions au sujet des miracles de Jésus [1]. Renan considérait Celse « comme un homme instruit, de grand bon sens, qui a devancé sur plusieurs points les résultats de la critique moderne ». « Il s'était donné pour spécialité de rechercher les duperies auxquelles la pauvre humanité est sujette ». A ce point de vue, il aurait rejeté les miracles de Jésus au nom de la raison. Or, on l'a vu, il ne les nie pas; il les trouve vulgaires, indignes d'un Fils de Dieu. Les charlatans en font autant. C'est d'eux d'ailleurs que, pendant son séjour en Égypte, Jésus a appris sa thaumaturgie. Il lui a été facile ensuite d'éblouir les pêcheurs galiléens [2].

1. Origène expose et réfute la critique de Celse, une première fois dans I, 67 et 68. Il reprend le sujet plus à fond II, 48 à 54.

2. *C. Cels.*, I. 28. Dans un passage cité, I, 68, Celse soutient que même si les guérisons attribuées à Jésus, la multiplication des pains, les résur-

Dans sa réplique, Origène, pas plus que Celse, ne se place au point de vue rationaliste. Bien loin d'atténuer les miracles de Jésus, il s'efforce de démontrer qu'ils sont très supérieurs à ceux des goètes. Ainsi Celse trouve que trois résurrections des morts sont peu de chose pour un Fils de Dieu. Origène répond que s'il n'y en a que trois, c'est une preuve qu'elles n'ont pas été inventées. Un faussaire les aurait multipliées. La vérité, c'est que si Jésus n'a ressuscité que trois morts, c'est que conformément à une règle qu'il a toujours suivie, il n'a ressuscité que ceux qui étaient dignes de ce bienfait. La preuve décisive de la supériorité des miracles de Jésus, partant de leur réalité, c'est qu'ils ont été le moyen d'amener les âmes à Dieu. Ils sont créateurs de vie divine. « Qui donc pourrait raisonnablement prétendre que la vie supérieure, celle qui jour après jour fait reculer le domaine du mal et du péché, soit le résultat de la supercherie ? » « Donc le miracle accompli par la puissance de Dieu n'a rien de commun avec le miracle fruit de l'art du goète ». D'ailleurs ce qui est vrai des miracles de Jésus l'est aussi de ceux d'un Moïse. L'œuvre que l'un et l'autre ont accomplie prouve le caractère divin de leurs miracles. « Jamais la fraude et la magie n'auraient pu créer un peuple qui non seulement s'élève au-dessus du culte des images et des faux dieux, mais qui monte jusqu'à Dieu, le principe incréé du Tout ». Les artifices des charlatans restent stériles ; les miracles de Jésus fondent le christianisme et créent une vie morale nouvelle. Voilà l'argument capital d'Origène.

L'obscurité des disciples, l'humilité de leur condition, leur ignorance d'hommes du peuple, excitaient la verve railleuse de Celse. Il les représentait comme des vagabonds, gens de rien, perdus de mœurs. Origène répliquait, non sans à propos, qu'à supposer que les apôtres

rections avaient été réellement accomplies, de tels miracles ne se distingueraient pas des tours de prestidigitation des goètes, notamment de ceux d'Égypte. Ces prodiges ne suffisent pas cependant pour qu'on traite les goètes de dieux.

eussent été tels que les dépeignait Celse, il était d'autant plus admirable que Jésus les eût transformés au point de devenir des modèles de vie supérieure. Qu'ils aient, malgré leur bassesse, propagé la doctrine de leur Maître comme ils l'avaient fait, n'était-ce pas la preuve qu'ils avaient reçu une force de persuasion plus qu'humaine ? Ce n'est pas d'après leur condition première qu'il faut les juger, c'est d'après leurs actes.

Les récits de la Passion paraissaient à Celse offrir une matière de choix à sa critique. Nulle part ailleurs elle n'a été plus mordante. L'occasion lui paraissait excellente pour découronner et flétrir le dieu des chrétiens. C'est avec une évidente satisfaction qu'il relève dans ces récits tous les traits qui lui semblent rabaisser l'idole, la dépouiller de son prestige, la réduire aux plus mesquines proportions. Après cette exécution, il se tourne vers les chrétiens, leur crie : voilà votre dieu ! Vraiment vous auriez pu mieux choisir. De son côté, Origène déploie dans la défense toutes les ressources de sa dialectique et de son ingéniosité. Jamais il n'a été plus subtil, ni plus habile à la riposte. Les récits de la Passion sont comme un champ clos où se mesurent les deux adversaires. C'est là que l'on peut le mieux apprécier leur valeur respective. Le duel est si ardent qu'il vaut la peine d'en marquer tous les coups [1].

D'après les évangiles, Jésus aurait prédit la trahison de Judas ainsi que sa mort et les outrages qui l'ont accompagnée. Pas plus que les philosophes de son temps, Celse ne songe à nier qu'il soit possible de prédire l'avenir. Tout le monde croyait aux oracles. Ce qu'il conteste, c'est que Jésus ait réellement prononcé les prédictions qu'on lui attribue. Elles ont été inventées après coup par les disciples. En effet, si Jésus avait réellement annoncé la trahison de Judas, se sentant découvert, le traître n'aurait pas consommé son crime. Si Jésus lui-même avait prévu son supplice, il se serait mis à l'abri. Autrement sa

1. Cette polémique absorbe la plus grande partie du IIe livre.

conduite devient incompréhensible ; elle est d'un insensé. La vérité, c'est qu'il s'est laissé surprendre et par là a montré qu'il n'avait rien d'un dieu [1].

Origène fait tout d'abord remarquer que les récits de la Passion témoignent de la bonne foi et de la véracité des disciples. Ils n'ont rien caché, ni les défaillances des uns, ni la trahison d'un apôtre. Ils n'ont pas dissimulé les outrages dont Jésus a été accablé. Celse prétend qu'il n'a rien prévu. Cependant n'a-t-il pas prédit la destruction de Jérusalem ? S'il n'a pas fui la mort, ce n'est pas qu'il ne l'ait pas prévue, c'est qu'il n'a pas voulu s'y dérober. Il a fait comme Léonidas aux Thermopyles et Socrate dans sa prison. Cette première passe d'armes montre tout l'intérêt que l'un avait à dépouiller le dieu des chrétiens de la faculté de prévoir l'avenir, et celui qu'avait l'autre à la revendiquer pour son Christ.

Ce qui paraît inadmissible à Celse, c'est que si Jésus était un Fils de Dieu, il ait souffert. On ne conçoit pas un dieu outragé, livré à un supplice infamant. La réponse d'Origène lui aurait paru une pure échappatoire. Du moment que le Logos revêtait un corps humain, il fallait bien qu'il souffrît. Un corps né de femme devait nécessairement être susceptible des besoins et des maux inhérents au corps.

L'attitude même de Jésus, pendant le drame, paraît à Celse jurer avec le caractère que lui prêtent les chrétiens. Dans le jardin, il implore, il gémit ; la mort l'épouvante. Sur sa croix, il a soif, il saigne ; les paroles qu'il profère ne sont pas dignes d'un dieu.

Ces critiques ne laissent pas d'embarrasser Origène. Il accuse son adversaire tantôt d'avoir mal compris le récit évangélique, tantôt de rabaisser Jésus-Christ de parti pris. Finalement il se tire d'affaire en mettant les paroles ou les traits les plus gênants sur le compte de la nature humaine de Jésus-Christ. C'est l'homme, ce n'est pas le Logos qui parle et agit à ces moments-là.

1. Pour la discussion des prédictions de Jésus, voir ch. XIII à XX.

Celse insiste. Pilate condamne Jésus innocent, et il n'a pas été puni. Origène riposte que les vrais coupables, ce sont les Juifs. D'ailleurs le songe de la femme du procurateur prouve bien qu'il n'a pas été sans souffrir. Enfin Celse ignore-t-il que la Providence bien souvent diffère le châtiment des méchants ? Elle a ses raisons. Voilà une considération que Plutarque n'aurait pas désavouée. C'est exactement ce qu'il s'efforce d'établir dans son traité sur les lenteurs de la justice divine.

Mais Celse s'acharne. Le liquide qui jaillit des flancs de Jésus crucifié aurait dû être « l'ichor » des dieux. C'était du sang et de l'eau. Pour Origène, c'est justement le trait le plus merveilleux. De l'eau et du sang ! Il y voit des symboles divins.

Il est tout naturel que la Passion ait paru à Celse le point le plus vulnérable de l'histoire évangélique. Sa conception essentiellement grecque de la divinité ne pouvait souffrir l'idée de l'abaissement, des souffrances, de la mort d'un dieu. Pour lui, comme pour tout véritable hellène, un dieu c'était un héros, le plus fort, le plus beau de tous. Sa nature était d'être surhumain. L'humilité, la patience, la douceur, l'abnégation poussée jusqu'au sacrifice, ne pouvaient se concilier avec le caractère d'un dieu. C'étaient là des vertus qu'il ne goûtait pas; il méprisait la résignation chrétienne ; elle révoltait son sentiment d'homme antique.

Chose au premier abord inattendue, Origène n'est pas insensible au sentiment de son adversaire. De là peut-être son embarras. Lui aussi est un hellène. Dans le fond, il a quelque peine à prendre son parti des humiliations et des souffrances de Jésus. Quand il défendra sa résurrection, il se sentira plus à l'aise. C'est qu'Origène n'en est pas encore au point de voir dans l'abaissement du Christ, dans les outrages qu'il subit, dans son agonie sanglante, dans son supplice sur la croix, précisément son plus beau titre de gloire. L'idée de soutenir que la preuve la plus certaine de sa divinité, c'est justement l'ignominie de son supplice, ne lui vient pas une seule fois à l'esprit. La croix,

manifestation de la grandeur de Jésus-Christ comme le proclamera la piété du Moyen Age, est une conception qui lui est étrangère. Le ravissement de Pascal en présence de l'agonie du jardin des oliviers l'étonnerait sans l'émouvoir. Origène est encore trop pur grec pour partager cette sorte de mysticisme. De là sur ce point un certain flottement dans sa défense.

On l'a vu, ce qu'il y a d'intéressant chez Celse, c'est qu'avec lui l'esprit critique ne perd jamais ses droits. Cependant, comme tous les philosophes de son temps, il est religieux. Il est redevable à Platon de sa doctrine de Dieu, il admet les démons ou dieux subalternes, il croit aux oracles. Mais son esprit critique ne lui permet pas d'aller au delà de certaines limites. Jamais il ne verse dans la religiosité presque dévote d'un Maxime de Tyr, d'un Apulée, ou même d'un Plutarque. Cette retenue qui le tient éloigné aussi bien de la superstition que du rationalisme, ne se voit nulle part mieux que dans sa discussion de la résurrection de Jésus. Il commence par poser la question : « une personne vraiment morte est-elle jamais ressuscitée avec son corps même ? » Puis il soutient que la légende grecque contient beaucoup de récits de gens qui seraient descendus dans le Hadès et en seraient remontés. La résurrection de Jésus ne mérite pas plus de créance que ces fables. Ensuite le récit évangélique est plein d'invraisemblances. La dernière parole du crucifié, le tremblement de terre, les ténèbres sont autant de traits imaginés pour grossir l'effet du prodige. Ce qui paraît décisif à Celse, c'est que le ressuscité ne s'est pas montré à ses juges, à Pilate, au peuple ; il s'est laissé voir à une folle et à quelques comparses. Ce sont là évidemment des observations qui lui ont été suggérées par son sens critique. Cependant Celse ne parvient pas à croire que les disciples ont été de purs imposteurs. Il lui reste un doute. Quoiqu'il ne le dise pas clairement, l'hypothèse de la sincérité des disciples ne lui paraît pas devoir être absolument exclue. Il ne lui suffit même pas de supposer que les disciples ont eu en rêve la vision de leur maître res-

suscité ; ils ont eu ces représentations à l'état de veille. Il est vrai qu'il prétend que c'est un effet de leur volonté. Origène affirme qu'au fond Celse croit qu'après sa mort Jésus répandit en quelque sorte une représentation ou image de son corps crucifié. De sa part ce serait une espèce de concession qu'il aurait faite à la vérité.

Origène réfute tour à tour toutes ces critiques. Il n'y a aucune analogie entre les fables que rapporte Celse et la résurrection de Jésus. Il connaît un auteur grec qui déclare que les ténèbres et le tremblement de terre ont eu lieu au moment de la Passion. Si Jésus ne s'est pas montré en public après sa résurrection, c'est qu'il a obéi à un mobile que Celse n'a pas compris. Même de son vivant, Jésus se réservait de se laisser voir sous certaines formes, seulement à un petit nombre de ses disciples. Il ne s'est dévoilé sur la montagne de Transfiguration qu'à trois des siens. Pour voir le ressuscité, il fallait être digne du spectacle. Seuls quelques-uns méritaient, par leur état spirituel, de « contempler celui qui venait de vaincre et de dépouiller les principautés et les puissances ». Ce qui explique les apparitions du ressuscité, leur caractère particulier, et les apparentes difficultés qu'elles offrent, c'est qu'à ce moment-là le ressuscité n'est plus ce qu'il a été, et n'est pas encore ce qu'il sera. Il est lui-même intermédiaire entre le corps opaque et matériel et l'âme entièrement dépouillée de ce corps. Qu'on ne s'imagine pas que c'est là une conception originale, inventée par notre théologien. C'est exactement de cette façon que l'on se représentait les divinités subalternes ou démons [1].

Celse s'est certainement proposé de ramener Jésus à ses vraies proportions. Les chrétiens l'ont surfait. Ils lui ont prêté un prestige qu'il n'a jamais eu, attribué des miracles qui n'étaient que des tours de charlatan ; ils ont poussé l'aberration jusqu'à croire qu'il était ressuscité des morts. La vérité, c'est qu'il n'avait rien d'un dieu. Les chrétiens auraient pu mieux choisir. Naturellement Ori-

1. Voir par exemple Maxime de Tyr, IX, 5 et 6.

gène conteste toutes ces affirmations ; il prend le contre-pied de Celse; alors que celui-ci dénigre systématiquement son Christ, il l'exalte et le glorifie.

Quelle que soit la valeur ou la faiblesse des arguments que font valoir le philosophe et le chrétien, il est certain qu'ils n'auraient jamais pu s'accorder. C'est qu'au fond ils voient Jésus sous un angle totalement différent. Celse, il faut bien le reconnaître, ne le considère que du dehors. Il n'a aucun sentiment de l'originalité des paroles de Jésus, de sa conception particulière de la vie humaine, de la beauté morale de son caractère, de la séduction de sa personnalité. Ce Jésus n'a pas l'éclat, la grandeur, le prestige surhumain qu'un Grec exige toujours d'une divinité ou même d'un demi-dieu. Cela suffit à Celse pour l'écarter. Origène, lui, est extrêmement frappé par les effets de la prédication de l'Évangile. Il la voit transformer des hommes, élever le niveau de leur moralité, éveiller des sentiments de pureté et de fraternité que ne connaissait guère le monde antique, susciter des héroïsmes que personne ne pouvait nier. Lui-même évidemment sentait toute la douceur des relations sociales que créait alors le christianisme. Quelle preuve de la grandeur morale et de la puissance spirituelle du Christ ! Au surplus, il laisse partout entrevoir qu'il avait été conquis par la personnalité de Jésus, et qu'un lien intime l'unissait à lui. Dès lors, quelle importance pouvait-il attribuer à la critique de Celse ? La conviction que l'adversaire n'avait pas compris son Christ émoussait d'avance les traits les plus acérés et même les plus justes de l'auteur du *Discours véritable*.

Renan a eu raison de rapprocher Celse de Voltaire. Si leur critique des récits évangéliques n'est pas dictée par les mêmes raisons, ni par la même philosophie, elle n'en a pas moins le même caractère. Certes, malgré l'aversion que lui inspiraient le christianisme traditionnel et l'Église, Voltaire a su en distinguer Jésus et son évangile. Qu'on se souvienne de ses premières lettres d'Angleterre sur les Quakers. Mais lui aussi n'a vu Jésus que du dehors. Il admire bien certaines de ses sentences, mais sa person-

nalité ne lui est pas sympathique et il n'en sent pas la beauté particulière. C'est justement par une compréhension plus vraie de Jésus intime, de la nature de son œuvre, du rêve qu'il a poursuivi, que Renan l'emporte sur Celse comme sur Voltaire. Cette admiration, plus vraiment intelligente, qu'il a toujours professée pour le fondateur du christianisme, n'est pas, comme on l'a parfois insinué, un dernier reste de la piété de son enfance. Celle-ci a-t-elle jamais été bien profonde ? Cette intelligence de la personnalité de Jésus, Renan la doit à son sens d'historien. Elle prouve que pour bien comprendre le passé, la connaissance exacte des détails ne suffit pas à elle seule ; il faut y ajouter une part de divination ou d'imagination évocatrice. Faculté que ne possédaient ni Celse ni Voltaire.

Dans la deuxième partie de son livre, Celse s'efforçait d'ébranler ce qu'il considérait comme les doctrines fondamentales et du judaïsme et du christianisme. Ainsi il ne pouvait admettre que Dieu, ou même un fils de Dieu descendît sur la terre, et se mêlât aux hommes, fût-ce pour leur salut. Pourquoi ? nous l'avons dit, parce qu'il était essentiellement platonicien. Il ne l'était pas à la façon de Numénius ou de Plutarque qui associaient à leur platonisme une forte tendance religieuse, et s'il était trop platonicien pour ne pas être religieux, il l'était avec une extrême modération. Le Dieu que Platon lui avait révélé restait essentiellement abstrait. Il n'avait plus rien d'anthropomorphique. Il répugnait à Celse non seulement de lui supposer des sentiments et des passions humaines, mais même de le mettre en contact avec les hommes et le monde visible. Ce serait le diminuer. Voilà pourquoi toutes les raisons que l'on pourrait alléguer pour le faire descendre sur terre lui paraissent inadmissibles. Serait-ce pour se faire connaître des hommes ? Dieu serait-il comme un parvenu qui recherche la notoriété ? Serait-ce, comme le disaient les chrétiens, pour redresser les hommes ? Qu'avait-il besoin de descendre pour le faire ? Si vraiment cette démarche était nécessaire, pourquoi avait-il tant attendu pour la faire ?

Origène est aussi platonicien. Mais il est en même temps chrétien. Dieu n'est pas une simple abstraction pour lui. Il est vivant. C'est une personne. Aussi Origène s'attache bien plus que Celse à la doctrine platonicienne de la providence. Il est extrêmement sensible aux éléments positifs de la conception de son maître. Il n'a qu'à les rappeler pour répondre à Celse. C'est pour des raisons morales que Dieu entreprend de redresser les hommes, et qu'à cet effet il envoie le fils de Dieu. S'il a tardé à le faire, c'est encore pour des raisons de cette nature. Celles-ci exigeaient que la descente du fils de Dieu eût lieu à tel moment. Origène répugne autant que Celse à supposer un contact entre Dieu et le monde visible. Mais pour agir sur ce monde et y exercer sa providence éducatrice, il n'est pas nécessaire que Dieu se déplace. Il agit à distance par sa puissance divine. Au surplus, ce n'est pas Dieu lui-même qui descend parmi les hommes, c'est le Logos, c'est le fils de Dieu.

On se souvient que Celse, non seulement critiquait sans merci les récits de l'Ancien Testament, mais qu'il défendait aux chrétiens de les allégoriser. Ici la riposte était facile. Il suffit à Origène de faire remarquer que les philosophes stoïciens ainsi que les commentateurs des vieux livres avaient allégorisé les fables, les légendes et les mythes de l'antiquité longtemps avant que Juifs et chrétiens se fussent avisés d'interpréter les récits bibliques d'après la méthode allégorique. Ce qui était permis aux uns devait l'être aux autres. Il est probable que Celse se serait prononcé contre toute allégorisation des mythes. Il n'a aucune tendresse secrète pour les religions populaires. Mais la plupart des philosophes du temps d'Origène lui auraient donné tort. Ils avaient pour les religions, qu'au fond Celse méprisait, de trop vives sympathies pour désirer leur disparition. Seule la méthode allégorique pouvait les sauver en les conciliant avec la philosophie.

Sur le problème du mal, il est probable que les philosophes de son temps, un Numénius, un Maxime, un

Plutarque, auraient aussi incliné à donner raison plutôt à Origène qu'à Celse. Les vues de l'auteur du *Discours véritable* sur ce point n'auraient pas déplu aux sceptiques et aux épicuriens. Elles ont sûrement contribué à confirmer Origène dans l'idée que Celse était disciple d'Épicure. Comment les réfute-t-il ? D'abord, dit-il, il n'est pas vrai que la somme des maux et des iniquités n'ait pas varié, comme Celse le prétend. Il mentionne des faits qui lui paraissent prouver le contraire. Puis la doctrine de Celse ne s'accorde pas avec celle de Platon. Tout le système du grand philosophe suppose possible l'amélioration par l'éducation. Enfin comment Celse ne voit-il pas qu'en soutenant que le mal est nécessaire à l'équilibre du monde, il le justifie, l'excuse, et en favorise la perpétuité ?

Lorsqu'enfin Celse accuse Juifs et chrétiens d'outrecuidance parce qu'ils croient qu'ils sont l'objet de la sollicitude particulière de Dieu, et par exemple que les animaux n'existent qu'en vue des hommes, il suffit à Origène pour répondre à son critique de lui opposer encore une fois des raisons purement philosophiques. Les philosophes de son temps ne l'auraient pas désavoué. Celse, dit-il, oublie la grande idée stoïcienne que dans le Cosmos les êtres doués de raison doivent avoir la primauté, et que tout le reste leur est subordonné. Il faut être épicurien pour ne pas l'admettre. La Providence n'a d'autre but que de faire l'éducation de notre faculté maîtresse. Si l'homme est obligé de travailler pour vivre alors que tant d'animaux sont dispensés du travail, ce n'est pas, comme le prétend Celse, une marque d'infériorité. Le labeur auquel il est astreint est nécessaire à son perfectionnement. Manifestement les animaux, y compris les bêtes sauvages, existent pour la même raison, et dans ce sens servent à l'homme. Pour démontrer sa thèse que les animaux n'existent pas pour l'homme, Celse avait comparé fort ingénieusement les fourmilières aux cités humaines. Origène n'a pas de peine à montrer que les ressemblances sont plus apparentes que réelles.

En somme, à toutes les critiques de Celse notre auteur oppose des raisons d'ordre moral. Ces raisons, le philosophe païen évidemment n'y a pas songé. Il est probable qu'elles ne l'auraient pas frappé. Ce sont des raisons comme on en lit à chaque page de Plutarque. Jamais Celse ne les invoque. C'est là un trait qu'il ne faut pas négliger. Il indique que si Celse n'est pas sceptique et irréligieux comme Lucien, il ne donne pas cependant franchement dans les tendances mystiques du temps qui entraînaient alors tant de philosophes.

Dans sa troisième partie, Celse s'en prenait aux seuls chrétiens. On a vu qu'il soutenait qu'ils avaient emprunté leurs doctrines particulières à Platon, aux stoïciens, à la Perse, à l'Égypte. Ce que le christianisme a de plus caractéristique n'est même pas original.

Du jour où des hommes qui avaient quelque connaissance de la philosophie grecque sont devenus chrétiens, ils ont de suite remarqué que la philosophie et la religion nouvelle avaient certainement des doctrines sinon communes, du moins analogues. De ce fait, les apologètes chrétiens donnaient une explication fort simpliste. Puisque Moïse, précurseur du christianisme et chrétien par anticipation, était plus ancien que les plus anciens écrivains grecs, qu'Homère lui-même, il leur paraissait évident que les philosophes grecs avaient emprunté à Moïse et aux prophètes les doctrines qu'ils avaient en commun avec les chrétiens. Ils avaient pillé les Écritures. Cette accusation, Celse la renvoie aux chrétiens. Il n'affirme pas que Moïse et les prophètes ont été plagiaires des philosophes. Ce serait risqué. Mais puisque les chrétiens sont postérieurs à Platon, aux stoïciens, aux Égyptiens, aux Perses, il lui est loisible de soutenir que les chrétiens sont redevables de leurs doctrines à leurs prédécesseurs.

Comment Origène répond-il à Celse ? Il ne dédaigne pas entièrement l'explication des apologètes. Moïse et les prophètes sont plus anciens que Platon. Ils n'ont pu exploiter ses écrits. Il est vrai que les disciples de Jésus sont

venus après Platon, mais est-il vraisemblable que Paul le fabricant de tentes, Pierre le pêcheur, Jean qui abandonne ses filets pour suivre Jésus, aient lu Platon [1] ? Mais cette raison ne suffit pas à Origène ; il n'y insiste guère. Il voit beaucoup mieux la force de la critique de Celse. C'est déjà une sérieuse difficulté que l'on trouve chez Platon et les philosophes les mêmes doctrines que chez les chrétiens. La difficulté s'accroît encore du fait que ces doctrines communes, Platon et les philosophes les expriment dans un langage plus savant et plus séduisant que le langage chrétien. C'est une supériorité au moins apparente.

Il fallait être Origène pour ne pas être embarrassé. D'abord il prend soin de déclarer à plusieurs reprises et de façon catégorique qu'il n'entend pas dénigrer Platon. Il reconnaît qu'il lui est arrivé de formuler les mêmes idées que les chrétiens et de les exprimer en un langage plus séduisant [1]. Il n'en est pas moins vrai que les prophètes, Jésus, les apôtres, conservent leur supériorité sur Platon et les philosophes. Pourquoi expriment-ils les mêmes vérités dans un langage plus simple, plus populaire, si l'on veut plus banal? Précisément pour se faire comprendre du grand nombre, et gagner la masse. D'ailleurs n'est-ce pas ce qu'a fait un Épictète? N'y a-t-il pas des gens qui trouvent la lecture de ses Entretiens plus profitable que celle des écrits de Platon? Le grand philosophe n'a été utile qu'à un petit nombre de gens. Puis les paroles des prophètes et des apôtres ont une force de persuasion que n'ont jamais eue celles des philosophes. L'apôtre Paul disait avec raison que les paroles n'ont aucune vertu par elles-mêmes; elles sont puissantes dans la mesure où elles sont divinement inspirées. C'est le caractère propre des paroles des prophètes, des apôtres, comme de celles de Jésus-Christ. La preuve, c'est que ces paroles ne cessent de convertir et de transformer les âmes. Si les mêmes doctrines acquièrent une telle supé-

1. *C. Celsum*, VI, ch. 7.
2. *Ibidem.*, VI, ch. 2 et 5; VII, 49; VII, 59 à 61.

riorité lorsqu'elles revêtent la forme chrétienne, qu'importe qu'on les trouve chez Platon et chez les stoïciens? Ce n'est pas à eux évidemment que les chrétiens les ont empruntées. La thèse de Celse s'écroule. Satisfait de ce résultat, pour l'instant Origène ne cherche pas à expliquer comment il se fait que Platon et certains philosophes ont émis des idées qu'un chrétien ne peut pas désavouer.

En même temps que cette réplique si caractéristique de notre théologien, on trouve dans les livres VI et VII de son ouvrage une polémique destinée à répondre en détail aux critiques de Celse. Origène, est-il besoin de le dire, y déploie une merveilleuse ingéniosité. Il a réponse à tout. Le plus souvent il a mieux que des arguments à opposer à Celse; il a des faits. Ainsi il fait remarquer que bon nombre des critiques du philosophe portent à faux parce qu'elles s'appliquent aux gnostiques, à Marcion, aux Ophites, aux disciples de Simon ou de Dosithée; elles ne regardent pas les chrétiens. Du temps d'Origène c'était vrai. Mais au deuxième siècle il était bien permis de considérer les gnostiques comme des chrétiens. Pour la plupart ils faisaient partie de l'Église. Ce n'est guère que vers la fin du siècle qu'ils s'en séparent et commencent à constituer une religion syncrétiste qui n'est plus le christianisme. La confusion qu'Origène reproche à Celse prouve précisément que les gnostiques, pour la plupart, si mal vus qu'ils fussent, passaient pour des chrétiens. Dans cette partie de son discours, Celse criblait de ses critiques l'Ancien Testament, Moïse et les prophètes. Origène le plus souvent en émousse la pointe en allégorisant les passages incriminés. Parfois il se contente de renvoyer le lecteur à ses commentaires. Dans son ardeur de polémiste, Celse ne paraît pas avoir évité les répétitions dans cette partie de son livre. A maintes reprises, il s'acharne à des critiques qu'il avait déjà faites. Ainsi il ne se lasse pas de répéter que si le Dieu des chrétiens s'était vraiment proposé de sauver ses amis, il a bien tardé à réaliser ses intentions, et quand enfin il s'y est décidé, c'est en Galilée, dans un coin perdu, qu'il

a envoyé l'artisan de ce salut. Invariablement Origène répond que Dieu avait des raisons supérieures pour différer l'accomplissement de ses desseins, que d'ailleurs il n'avait pas négligé les hommes de bien, et qu'il convenait d'envoyer son Fils parmi les Juifs, parce que ceux-ci connaissaient le vrai Dieu, et par leurs prophètes avaient été préparés à recevoir le Sauveur [1].

Les prophéties que les chrétiens mettaient sans cesse en avant causaient à Celse une véritable irritation. Dans cette partie, il répète une fois de plus que les oracles de Delphes, de Dodone, d'Ammon, valaient bien les oracles juifs ou chrétiens. Origène s'empresse de faire remarquer qu'il serait facile de trouver dans les écrits d'Aristote, sans parler de ceux d'Épicure, la preuve que plus d'un Grec répudiait la Pythie. Du reste, ces oracles païens pouvaient bien avoir une origine divine. Mais la divinité qui les inspirait n'était certainement pas Dieu; ce ne pouvait être qu'un démon impur. Il n'y avait qu'à rappeler la façon dont, d'après les Grecs eux-mêmes, la prêtresse de Delphes recevait les inspirations [2].

Une lecture attentive de toute cette partie du *Contra Celsum* laisse nettement l'impression que les deux adversaires étaient dignes l'un de l'autre. Tous deux possèdent une culture étendue et une érudition considérable. Ils manient la dialectique avec la même virtuosité. Ils sont également ingénieux dans la riposte. Tous deux excellent à tirer le meilleur parti de la cause qu'ils soutiennent. Celse a la supériorité de la forme. Son style est plus mordant et incisif. Origène est plus lourd et diffus.

Le parti pris d'hostilité est égal des deux côtés. Celse n'aime pas les chrétiens, et le fondateur de leur religion

1. *C. Celsum*, VI, 78. Passage à retenir, parce qu'ici Origène émet l'idée que le Logos agissait sur les âmes avant l'avènement de J.-C. Il aurait toujours « fait du bien à l'espèce humaine ». Ce bien n'a jamais eu lieu sans que le « divin Logos ait séjourné dans les âmes de ceux qui étaient aptes à recevoir les énergies du Logos ». Ce n'est pas souvent qu'Origène s'exprime ainsi.

2. *C. Celsum*, VII, 3.

ne lui inspire aucune sympathie. D'instinct l'homme antique qu'il est se méfie des hommes nouveaux. De son côté, Origène n'aime pas l'ancien monde. La philosophie elle-même ne lui est pas sympathique quoiqu'il sache fort bien ce qu'il lui doit. Platon seul trouve grâce à ses yeux. Il est et reste foncièrement chrétien. Les occasions de le constater ne manquent pas à qui étudie ses sentiments et sa pensée.

Quel accueil Origène a-t-il fait aux ouvertures de Celse? Est-il disposé à accepter le traité de paix qu'on offre aux chrétiens? Il est certain qu'il attachait une grande importance aux propositions de l'auteur du *Discours véritable*. Lui qui tout d'abord pensait qu'il suffirait pour réfuter Celse de quelques brèves observations, consacre aux conclusions du philosophe toute la fin de son septième livre et le huitième tout entier. C'est une copieuse réponse. Origène ne nous fait grâce d'aucun détail; il réfute en forme les moindres arguments de son adversaire; il épuise les raisons que l'on pouvait opposer aux principales thèses de Celse. C'est une discussion minutieuse et complète qui aboutit à une fin de non-recevoir catégorique. C'est le *non possumus* des chrétiens. Il ne l'accompagne même pas de l'expression d'un regret.

Au point de vue de l'histoire des relations de l'Empire et du christianisme, il importe de relever l'attitude d'Origène. Eh quoi, voilà le chrétien le plus instruit et le plus intelligent de son temps qui repousse la main qui lui est tendue, qui refuse de signer le traité de paix que déjà soixante ans auparavant on offrait aux chrétiens, et qui préfère la persécution, puisqu'il n'est pas question pour un chrétien de lutte violente! Remarquons qu'il y a tout lieu de croire qu'Origène exprime le sentiment presqu'unanime des chrétiens du III^e^ siècle. Leur résistance passive et sanglante sous Décius, Valérien et Dioclétien, le prouvera bien. L'historien des *Origines du christianisme* estimait que déjà du temps de Marc Aurèle le christianisme et l'Empire s'orientaient vers un accord. Ils étaient destinés à s'associer un jour. Certains textes,

comme les fragments de Méliton, semblent lui donner raison. Mais n'a-t-il pas trop interprété ces textes à la lumière des événements postérieurs? N'y a-t-il pas une sorte de parti-pris dans sa pensée? A ses yeux l'État et le christianisme ont une affinité naturelle et doivent finir par s'entendre. Il est d'autant plus important de bien comprendre l'attitude d'Origène et d'étudier les raisons qui l'ont décidé à rejeter tout accommodement avec le siècle.

Dans cette dernière partie du *Contra Celsum* on retrouve tous les défauts littéraires de l'auteur. Longueurs interminables, les plus minces détails traités avec la même ampleur que les principaux arguments, phrases embarrassées d'incidentes et surchargées, répétitions parfois presque dans les mêmes termes, absence complète de préoccupation littéraire, aucun souci d'alléger une lecture forcément fastidieuse, nul effort pour soutenir l'intérêt ou soulager le lecteur, bref il y a tout ce qu'il faut pour lasser l'attention. L'auteur sait toujours ce qu'il veut dire et exprime sa pensée avec clarté, mais comme il dicte, il improvise la forme et ne se donne pas la peine de l'amender et de la condenser. Il nous suffira de mettre en relief l'essentiel de sa pensée.

Celse estimait que la principale condition d'une réconciliation du christianisme avec l'Empire, c'était qu'il respectât le culte national. Comme la plupart des philosophes de son temps, il trouvait tout naturel de pratiquer la religion de tout le monde. Platon avait appris aux philosophes à distinguer nettement entre le Dieu suprême et les dieux subalternes ou simples démiurges. Ces divinités secondaires, on les appelait du temps de Celse des « démons ». La doctrine platonicienne offrait l'avantage, d'une part de formuler une conception de Dieu vraiment digne de la divinité elle-même, et d'autre part de s'accommoder des cultes traditionnels et populaires. Ceux-ci s'adressaient à ces démons qui inspiraient les oracles, qui présidaient aux principaux actes de la vie humaine, qui pouvaient être si bienfaisants ou si nuisibles. Ils étaient partout, mieux valait s'en faire des amis. Quel inconvé-

nient y avait-il à leur offrir des sacrifices, à honorer leurs temples, à célébrer leurs fêtes ? Seuls les disciples d'Épicure, ces négateurs athées, pouvaient songer à protester. Mais quel crédit avaient-ils alors ? C'est ainsi que le vrai sage pouvait se montrer tolérant pour les croyances reçues. S'il savait, comme les stoïciens et plus d'un platonicien, les interpréter en les allégorisant, la tolérance devenait encore plus facile. Évidemment de cette heureuse façon on évitait les heurts, et on ne paraissait pas faire bande à part.

Cette condition que Celse jugeait si acceptable, Origène la rejette sans hésitation. Quelles sont ses raisons ? D'abord il n'entend pas par « démons » la même espèce d'êtres divins que Celse. Il est dominé par le langage des évangiles. Dans ceux-ci le terme démon traduit un terme araméen qui signifie « esprit mauvais et impur ». Si donc les divinités auxquelles les païens offrent un culte sont des démons impurs, il ne peut être question de les adorer. Les chrétiens n'adorent que Dieu seul. Ils ne peuvent servir deux maîtres. Puis le culte qu'on leur propose ne mérite pas ce nom. Le vrai temple, ce n'est pas un édifice en pierres, c'est le corps humain. C'est ce qu'enseigne l'apôtre Paul. Le chrétien s'efforce de rendre ce temple digne de servir d'habitacle à Dieu, à son esprit. L'autel du chrétien, il est au fond de son être. C'est sa pensée, c'est son âme. Les dons qu'il offre, ce sont ses prières. S'agit-il des images saintes ? Le chrétien qui imite le Sauveur se transforme à son image et devient lui-même une image sainte. « Que l'on compare les autels que nous avons décrits avec les autels dont parle Celse, et les images gravées dans l'âme de ceux qui ont la vraie piété avec les images d'un Phidias, d'un Polyclite et de leurs pareils, on saura que les images païennes ne sont pas vivantes, et périssent avec le temps, tandis que les autres demeurent dans l'âme immortelle, tant que la raison divine habite en elle [1] ». En un mot, la religion chrétienne est tout intérieure dans son essence.

1. *C. Celsum*, VIII, 18 à la fin.

Ainsi pour deux raisons capitales, Origène repousse toute compromission avec le paganisme. De l'aveu des philosophes eux-mêmes, les cultes traditionnels et populaires s'adressent à des « démons ». Pour lui, comme pour tous les chrétiens, ce sont des êtres divins dont il ne nie pas l'existence, mais qui sont impurs et toujours nuisibles. Puis temples, autels, sacrifices et solennités, en un mot tout l'appareil du culte qu'on leur offre suppose une religion qui est tout extérieure et formaliste. Elle est étrangère à toute vraie religion. En admettre l'existence, y participer, fût-ce sans conviction, et par esprit d'accommodation, ce serait compromettre la vraie religion que Jésus-Christ venait enfin de révéler avec éclat à toute l'humanité.

Origène avait raison, il se rattachait aux prophètes qui avaient opposé la vraie piété au sacerdotalisme, à Jésus qui avait répudié le formalisme des scribes et des pharisiens, à l'apôtre Paul qui avait arraché par un violent effort la nouvelle religion à l'étreinte du légalisme judéo-chrétien. Tout accommodement avec le ritualisme, le formalisme, le sacerdotalisme des religions nationales et syncrétistes aurait compromis l'avenir du christianisme. Cette défaillance, Origène l'a évitée.

Ce qu'Origène ne voit pas ou n'avoue pas, c'est que rien ne pouvait être plus subversif que son intransigeance. En réalité, elle signifiait que l'ancienne et la nouvelle religion ne pouvaient coexister. La première devait disparaître ; sa rivale devait prévaloir. Aux sceptiques qui déclaraient irréalisable l'idéal que prêchait le christianisme il opposait sa foi absolue dans l'accomplissement de la volonté de Dieu. A tout le moins, disait-il, cela se fera quand disparaîtront les corps[1]. Il escompte en conséquence la fin du paganisme en tant que religion. Mais les religions païennes n'étaient-elles pas le fondement même de toute la civilisation antique ? N'étaient-elles pas mêlées à la vie même de ses populations ? En se substi-

1. Voir *C. Celsum*, VIII, ch. 72, passage capital.

tuant à elles, le christianisme n'accomplirait pas seulement une révolution religieuse, il transformerait nécessairement les mœurs, les lois, les institutions, la mentalité et les sentiments mêmes qui avaient prévalu jusqu'à ce jour. Voilà ce que Celse a compris [1]. A son point de vue, le christianisme était le pire ennemi de l'ancien monde. Son triomphe impliquerait un changement radical du régime religieux, politique et social qui constituait alors l'ordre légal. Origène n'aurait pas dû s'étonner que Celse accusât les chrétiens de former une association de conspirateurs et les déclarât hors la loi [2].

Si d'après Origène, un chrétien ne pouvait participer à un culte qu'il considérait comme offert à des démons malfaisants, encore moins pouvait-il offrir des hommages religieux à l'Empereur ou à la Fortune de l'Empereur. Quel mal y a-t-il, disait Celse, à se concilier les bonnes grâces du Prince? C'est Dieu seul, réplique Origène, que nous devons nous concilier. Il ne craint pas d'insinuer que les rois et les princes sont loin de mériter qu'on se les concilie. Il faudrait pour obtenir leur faveur s'abaisser à des actes impurs ou cruels ; il faudrait être servile. Or le chrétien estime que le courage est la vertu par excellence qui doit soutenir toutes les autres. On lui rappelle le fameux passage de Paul sur l'obéissance que l'on doit aux autorités constituées. Origène renvoie le lecteur à son commentaire sur les Romains, et se contente de déclarer que le problème n'est pas aussi simple qu'on le pense, attendu que tant de princes sont cruels, tyranniques ou débauchés [3].

On se souvient que Celse terminait son livre en adjurant les chrétiens de « secourir l'Empire ». Ils étaient intéressés à son maintien. S'il succombait à l'assaut des

1. Voir le fragment de Celse dans le *C. Celsum*, VIII, ch. 69.

2. Voir le premier fragment du *Discours véritable* dans *C. Cels.*, I, ch. I : Celse accuse les chrétiens de faire συνθήκας κρύβδην παρὰ τὰ νενομισμένα.

3. Ibidem, VIII, ch. 65.

barbares, la religion chrétienne serait engloutie comme tout le reste dans le désastre. Il fallait donc consentir le service militaire et prendre part à la vie civique de l'Empire. C'était un devoir de patriotisme et de loyalisme. La réponse d'Origène mérite d'être étudiée attentivement. Il ne faut pas oublier qu'il écrivait à la veille de la persécution de Dèce. On la sentait venir. L'Empire n'allait-il pas célébrer le millénaire de Rome? Ne serait-ce pas l'occasion d'une recrudescence des sentiments qu'inspirait un glorieux passé ? On ne manquerait pas d'accuser les chrétiens de tiédeur. Le moindre prétexte suffirait pour déchaîner la violence. Les circonstances commandaient la prudence.

Origène répond en offrant à l'Empire le secours des prières chrétiennes. Elles seront d'autant plus efficaces, dit-il, que la piété de celui qui prie sera plus grande. Leur efficacité consistera notamment à combattre et à vaincre ces démons malfaisants qui suscitent les guerres, et incitent les hommes à violer leurs serments. Aux yeux d'Origène, le secours qu'il offre est supérieur à celui que procurent les armes. Il le déclare à plusieurs reprises. Sa conviction n'est pas douteuse. Il croit autant que Celse à l'existence des « démons », à leur influence directe sur la vie humaine. Les exorcismes qu'on pratiquait parmi les chrétiens lui garantissaient, s'il avait eu besoin de garanties, la vulnérabilité de ces êtres malfaisants. Il était certain que la prière de l'homme juste et pieux les frappait d'impuissance. Il était donc au pouvoir des chrétiens de sauvegarder la paix du monde.

Au secours que les chrétiens pouvaient accorder à l'Empire, Origène met une condition de la plus haute importance. Il faut que la guerre que soutient l'Empereur soit juste, et que le Prince soit juste lui-même [1]. Il ne s'engage pas à soutenir l'Empire dans une entreprise qu'il ne pourrait approuver.

1. *C. Celsum*, VIII, 73 : ἀγωνιζόμενοι ὑπὲρ τῶν δικαίως στρατευομένων καὶ ὑπὲρ τοῦ δικαίως βασιλεύοντος.

Celse demandait aux chrétiens de défendre la « patrie » les armes à la main et au besoin de participer au commandement (στρατηγεῖν ὑπὲρ πατρίδος). Il a l'air de vouloir s'appuyer sur leur vanité. Origène le sent. Il réplique que les chrétiens n'agissent pas pour « être vus des hommes » et s'ils prient pour l'Empire, ce n'est pas par « vaine gloire ». Il rappelle en même temps que sont exemptées du service armé certaines catégories de prêtres. On veut « qu'ils gardent pure leur main droite à cause des sacrifices ». On estime que « les mains qui offrent des sacrifices aux dieux ne doivent pas être souillées par le sang et le meurtre ». Pourquoi les chrétiens « prêtres et serviteurs de Dieu ne préserveraient-ils pas pures leurs mains? » On fait appel à leur patriotisme. Plus que les autres hommes ils font du bien à leur patrie en apprenant aux hommes la vraie piété. Celse enfin voudrait que les chrétiens participassent aux responsabilités de l'administration de la patrie commune. Origène fait ici une déclaration capitale. Dans la patrie commune, les chrétiens ont une patrie particulière. C'est l'Église, et pour la gouverner ils ne choisissent pas ceux qui ont l'ambition du pouvoir, mais ils obligent les plus capables et les plus vertueux à gouverner et à administrer « la patrie selon Dieu ».

Ainsi Origène, au nom des chrétiens, refuse le service militaire. « On nous demande » dit-il, « au nom de l'intérêt commun de servir comme soldats et de tuer des hommes »[1]. Requête qu'il décline. C'est l'attitude même que les Quakers anglais prirent en 1914. Puis toujours au nom des chrétiens, il n'accordera à l'Empire le secours dont il dispose que si la cause de l'Empire est juste et bonne. Enfin il ne cache pas qu'au-dessus de la patrie terrestre, il y a la « patrie selon Dieu ».

Voilà une réponse qui ne pouvait satisfaire l'Empire. A ceux qui voulaient le maintien de la civilisation gréco-romaine, qui ne voyaient rien au-dessus de l'ancien

1. *C. Celsum*, VIII, 73.

régime, dont la Rome impériale était la patrie éternelle, elle devait paraître impie et criminelle. Dès lors quel espoir y avait-il d'une réconciliation de l'Empire et du christianisme ? On comprend que des empereurs comme Décius, Valérien, Dioclétien, aient cru que seule une répression impitoyable aurait raison de ces gens. Ou elle les assagirait, ou elle les exterminerait. Les empereurs n'avaient-ils pas la force ? N'étaient-ils pas assurés de triompher ?

CHAPITRE XII

LES ÉCRITS DE CIRCONSTANCE

Origène, illustre théologien et prédicateur éminent, avait aussi l'étoffe d'un directeur de conscience. C'est ce que démontrent non sans éclat les deux écrits que nous analyserons dans ce chapitre ainsi que certaines de ses lettres qui nous sont parvenues.

Son traité sur la prière paraît avoir été rédigé en 233 ou 234 à Césarée en Palestine [1]. On peut le conclure des différentes allusions qui se trouvent dans le *De Oratione*. Ainsi Origène blâme incidemment certains hommes d'église qui s'arrogeaient le droit d'accorder le pardon à des adultères et à des fornicateurs [2]. C'est à Calliste et à l'église de Rome que l'auteur semble faire allusion. Ailleurs il mentionne son commentaire sur la Genèse et rappelle une interprétation qui n'a pu se trouver que dans l'un des derniers tomes de ce commentaire. C'est à Césarée, donc après 232, qu'il a achevé cet ouvrage [3]. Dans un autre passage, il fait allusion à un commentaire qui était encore sur le métier. Ce commentaire ne peut

1. Voir l'édition de Koetschau, 1899, la préface, 1er vol., p. LXXVII. C'est ce critique qui paraît avoir définitivement établi la date approximative du *De Oratione*. M. Harnack se rallie à ses conclusions, *Chronol.*, II, p. 50.

2. Voir XXVIII, 10. M. Koetschau voit dans le τινες non seulement Calliste, mais ses successeurs Urbain et Pontianus.

3. Ch. XXIII, 4. C'est une allusion à l'interprétation de Gen. XII, 8, donc à un passage du IXe ou Xe tome. Il y en avait 14.

être, d'après ce qu'il en dit, que celui de l'évangile de Jean, et l'allusion vise l'un des tomes qu'il a rédigés à Césarée après 232 [1]. D'autre part, il annonce son intention de traiter en détail les textes de l'Exode qu'il cite. C'est-à-dire qu'il n'a pas encore publié son commentaire de l'Exode. Celui-ci a précédé le commentaire sur le Cantique des Cantiques qui est de 240 [2]. On constate enfin que ce traité sur la prière ne contient aucune allusion à la persécution de Maximin de Thrace. On peut en conclure qu'il a été composé à la veille de la tourmente. C'est ainsi que toutes les allusions que contient cet écrit nous ramènent à 233 ou 234.

Son ami Ambroise et une dame chrétienne du nom de Tatiané lui avaient écrit pour lui exposer leurs doutes au sujet de la prière. Certains chrétiens soutenaient qu'elle est inutile puisque Dieu sait d'avance ce qui aura lieu. Ne nous a-t-il pas élus dès avant la création du monde? Son élection est immuable. Nos prières n'y changeront rien. Le psalmiste avait prophétisé la trahison de Judas. Quoi qu'il fît, il devait trahir. Sa prière n'aurait pas empêché l'événement. Est-ce qu'il n'est pas écrit que Dieu connaît nos besoins avant que nous les lui exposions? Ne serait-il pas absurde de demander que le soleil se lève demain puisqu'il se lèvera, que nous le demandions ou non?

Origène écrit donc son traité d'abord pour dissiper ces doutes et pour démontrer que la prière est utile et nécessaire. Par la même occasion, il développera ses idées sur la prière. Il dira ce qu'elle doit être, en quoi elle doit consister, à qui il convient de l'adresser. Sera-ce exclusivement à Dieu ou à Jésus-Christ aussi? Il insistera sur les dispositions physiques et morales qu'il faut avoir pour prier. Il ne faudra pas omettre de signaler l'attitude que

1. Ch. XV, 1 : l'allusion vise le tome X, ch. 21. Origène n'a dicté à Alexandrie que les cinq premiers tomes de ce commentaire.

2. Ch. III, 3. Voir la mention du commentaire sur l'Exode dans le prologue du Cant. des Cant., Lomm. XIV, 314 et Eus. *H. E.*, VI, 32, 2.

doit prendre celui qui prie, la nature du lieu et les moments de la journée qui conviennent à l'oraison. Enfin, dans un traité sur la prière, il ne peut omettre de rappeler et d'expliquer l'Oraison dominicale.

Ainsi ce sont tous les aspects de la prière qu'Origène se propose d'examiner. A ceux qui se fondent sur la prescience de Dieu pour nier l'efficacité de la prière, il oppose sa doctrine du libre arbitre. Il rappelle les arguments essentiels qu'il a développés sur ce point dans le III[e] livre du *De Principiis* et ailleurs. La conciliation des deux doctrines lui paraît possible ; il pense l'avoir faite. Puis dans des pages très élevées, il montre qu'en dehors de l'exaucement des requêtes, la prière nous procure d'inestimables bienfaits. Tels la conscience de la présence de Dieu, le détachement de l'âme qui s'arrache aux choses terrestres pour s'unir à l'esprit de Dieu. Nous ne sommes pas du reste seuls à prier. Les anges, les saints trépassés intercèdent pour nous et prient avec nous. Au surplus la prière en esprit a une efficace particulière contre l'influence des esprits hostiles. Puis Jésus lui-même priait. Nous aussi devons prier. Que dire enfin de tant d'exaucements obtenus par les Saints, par exemple, de l'Ancien Testament ? Ces exaucements sont à prendre dans le sens spirituel ou allégorique.

La vraie prière recherche avant tout les biens spirituels. Les biens terrestres ne méritent pas d'après Origène de faire l'objet de nos requêtes. Il va jusqu'à soutenir qu'il ne faut demander à Dieu que les biens spirituels. Les saints n'ont jamais imploré autre chose. On se tromperait si l'on donnait un sens matériel aux délivrances dont ils ont été, d'après les Écritures, les objets. Dans son ardeur à exalter les biens spirituels, il finit par s'inspirer autant de Platon que de l'Évangile. Le chapitre XVII est saturé de platonisme.

Un point intéressant, c'est celui qu'il traite au chapitre XV. Il se demande si l'on doit prier Jésus-Christ au même titre que Dieu. Il se prononce nettement contre les prières adressées au Christ. Celui-ci doit être l'intermé-

diaire de nos prières. Mais la prière d'adoration n'appartient qu'à Dieu [1].

Après quelques excellentes exhortations sur les dispositions qu'exige la prière, il commente l'oraison dominicale. C'est une partie fort intéressante de son traité, bien propre à faire pénétrer dans l'intimité de la piété de l'auteur.

C'est en somme en allégoriste qu'il interprète l'Oraison. Les termes essentiels ne sont pas à prendre dans un sens littéral. Ainsi les termes de « ciel », de « royaume », de « pain ». Comment, demande Origène, Jésus « qui nous « dit de demander les biens célestes et supérieurs nous « commanderait-il de demander du pain ? Ce serait indigne « de lui ».

A propos de la requête : ne nous fais pas entrer en tentation, il signale l'apparente contradiction qui existe entre cette requête et tant de passages des Écritures. Conçoit-on Dieu nous poussant et nous exposant à la tentation ? Pour dissiper la contradiction, Origène rappelle le caractère d'éducateur de Dieu. Si Dieu permet que nous soyons tentés, que même nous succombions à la tentation, c'est par suite d'une intention pédagogique. Il est des cas où il faut que nous fassions l'expérience de notre infirmité. Seule la satiété du péché nous ouvrira les yeux. Il y a des exemples dans l'Écriture. Prions donc pour qu'il ne soit pas nécessaire de nous appliquer pareil remède.

Certes elle ne manque pas d'élévation, l'interprétation qu'Origène donne de l'Oraison dominicale, mais elle nous éloigne autant qu'il est possible de l'intelligence historique et réelle de ce document.

Au point de vue littéraire, ce traité n'est pas mieux composé que les autres écrits de l'auteur. Origène sait toujours ce qu'il veut dire ; ses idées sont parfaitement nettes et présentes à son esprit ; il les exprime toujours avec clarté. Mais il ne se préoccupe guère de l'ordonnance de son sujet. Dans son opuscule sur la prière, le désordre des

1. Cf. *C. Celsum*, VIII, ch. 3 à la fin. Mêmes idées.

idées est fort apparent. Pour l'analyse, il a fallu suivre un plan d'exposition qui ne correspond qu'en partie à l'original.

On retrouve dans ce traité les doctrines habituelles de l'auteur. Cependant on y remarque deux idées qu'on ne rencontre peut-être pas ailleurs. C'est d'abord l'obligation qu'il fait au chrétien de ne pas prier directement Jésus-Christ. Si surprenante qu'elle soit, cette idée s'accorde très logiquement avec sa doctrine du Christ. Cependant elle avait de quoi scandaliser les contemporains de Jérôme. C'est sans doute pour cette raison que l'on n'a pas traduit ce traité en latin. Une autre conception qui devait paraître fort hérétique aux siècles suivants, c'est que les corps spirituels ont une forme sphérique. Le corps ressuscité n'a point de membres, attendu qu'il n'en a nul besoin dans le monde céleste. Idée assez courante chez les philosophes et qu'on trouve énoncée dans Platon et dans Aristote. Mais alors que devient la résurrection de la chair ?

Si le *De Oratione* ne nous apprend rien de plus sur la doctrine d'Origène que ses autres écrits, ce traité avec son *Exhortation au martyre* constitue un précieux document de sa piété. On y sent battre son cœur de chrétien. On y voit son âme tout entière tendue vers la recherche des idées les plus hautes ; il aspire à en faire l'objet d'une contemplation passionnée ; comme dans son commentaire sur le Cantique des cantiques, son mysticisme apparaît tout d'abord de nature essentiellement intellectuelle. Mais à y regarder de près, sa piété revêt dans ce traité un caractère plus intime et plus purement religieux. C'est Dieu lui-même, c'est sa communion, c'est la conscience de sa présence que recherche Origène. Il est de toute évidence qu'aux heures de transport mystique, Dieu n'est plus pour lui la plus haute et la plus inaccessible des abstractions, l'idée qui illumine les mondes, mais que l'esprit s'épuiserait à essayer de saisir. Dieu est pour son cœur une personne qu'il ne tente pas de se représenter, mais dont les manifestations sont sensibles à son âme.

Et cependant Origène n'est pas satisfait. Vrai mystique en cela, il lui semble qu'il n'est pas parvenu à exprimer tout ce qu'est la prière. Il espère qu'une autre fois il s'élèvera à la hauteur des conceptions qu'il entrevoit. « Je ne désespère pas », dit-il, « soutenu par vos prières, « Ambroise et Tatiané, de pouvoir embrasser sur ce « sujet des pensées plus divines que m'accordera Dieu, « et de nouveau de traiter de la prière avec plus d'ampleur, « d'élévation et de pénétration ».

Nous possédons, dans le texte grec, un écrit d'Origène sur le martyre. C'est une exhortation qu'il adresse à deux de ses amis qui viennent d'être arrêtés. Eusèbe, dans son histoire ecclésiastique, mentionne cet écrit [1]. Il nous apprend qu'Origène l'a rédigé à l'occasion de la persécution de Maximin de Thrace en 235. Les quelques renseignements qu'il nous donne concordent avec les rares allusions aux événements que contient cet opuscule. C'est pour Ambroise et Protoctète, comme il le dit, qu'Origène écrit [2]. Protoctète est presbytre, Ambroise est diacre [3]. C'est un empereur qui persécute les chrétiens. L'auteur l'appelle un Nabuchodonosor [4]. Il veut contraindre les chrétiens à sacrifier aux dieux et à jurer par sa fortune [5]. Autant de traits qui s'appliquent fort bien au rude et brutal soldat de Thrace. D'ailleurs, à quel autre empereur persécuteur pourrait-on songer ?

Au moment où écrit Origène, on est au début du règne de Maximin, donc au printemps de 235. Son premier acte fut une heureuse campagne contre les Germains. Elle l'occupa probablement tout l'été, et c'est sans doute l'année suivante qu'il alla monter la garde sur le Danube.

1. *H. E.*, VI, 28.

2. *Exhort.*, I et XXXVI.

3. *Ibidem*, XLII : ἵνα μὴ μωμηθῇ « ὑπὸ ὑμῶν τὸ πρεσβυτέριον ἢ διακονία ». Les mots entre « » ont été restitués au texte d'après le mss. M. Voir l'édition Koetschau *ad locum*. D'après Eus. Protoctète est presbytre. Donc le diacre, c'est Ambroise.

4. *Ibidem*, XXXIII.

5. *Ibidem*, VII.

C'est pendant qu'il était en Germanie qu'il paraît avoir persécuté les chrétiens. Origène croit qu'il sera arrêté à son tour et transporté « en Germanie » [1].

Enfin c'est à Césarée en Palestine qu'écrit Origène. Il ne le dit pas, mais d'après Eusèbe, Protoctète est ancien de l'église de cette ville. Origène est certainement dans la même localité. Il s'attend d'un moment à l'autre à partager le sort de ses amis et, dit-il, à périr avec eux [2]. Ce qui est absolument sûr, c'est qu'il ne s'est pas mis à l'abri. S'il l'avait fait ni ses prévisions ne se comprendraient, ni ses exhortations. Il aurait eu mauvaise grâce à prêcher à ses amis un héroïsme dont il se serait dispensé [3].

En effet, c'est à demeurer fidèles à leur foi qu'il les exhorte d'un bout à l'autre de son traité. Il n'admet de leur part aucune défaillance. Il ne faut sous aucun prétexte qu'ils sacrifient aux dieux, et qu'ils prêtent serment par la Fortune de l'Empereur. Ils ne doivent se laisser détourner de leur propos par aucun sophisme, par aucune considération si plausible qu'elle paraisse. Il est clair qu'Origène n'admet pas qu'un chrétien se dérobe en temps de persécution. Il n'approuvait sûrement pas son maître Clément

1. *Ibidem*, XLI : ἡμεῖς δὲ (λεγῶμεν) εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἀνῃρέθην ἐν Γερμανίᾳ. On n'est pas fixé sur le sens précis qu'il faut attacher à ce mot Γερμανία; voir Harn. *Chron.*, II, p. 56.

2. *Ibidem*, V, XIV, XXIX, etc.

3. M. Harnack, dans sa *Chronologie*, vol. II, p. 33, élève des doutes sur ces conclusions critiques de MM. Neumann et Koetschau que nous adoptons. L'auteur paraît croire à une durée de la persécution que n'autorisent pas les quelques données que nous possédons en ce qui la concerne. Il incline aussi à penser qu'Origène a fui, qu'il est allé à Césarée en Cappadoce, qu'il y a fait un long séjour, et que c'est là qu'il a composé son Exhortation au Martyre. Il pense trouver dans un mot d'une Homélie (*Hom. sur les Juges*, IX, 1) un aveu d'Origène. Il excuserait sa faiblesse en soutenant que la fuite est permise si l'on se sent, par suite de maladie, incapable de résister. C'est bien plutôt une dérogation à la règle qu'il donnait de ne pas fuir. Origène ne l'admet qu'à son corps défendant. Le mot de l'Évangile, Matth. XXIV, 16 l'y obligeait. L'hypothèse qu'il a fui est inadmissible parce qu'elle est incompatible avec l'Exhortation elle-même. Du reste, M. H. admet qu'Origène a pu quitter Césarée seulement plus tard.

qui conseillait la fuite. Il ne va pas jusqu'à dénoncer celle-ci. L'Évangile n'ordonnait-il pas de fuir d'une ville à une autre ? Si Origène mentionne cette parole, il n'y insiste pas, et c'est uniquement d'inflexible résistance qu'il parle. Que ses deux amis fassent résolument et d'avance le sacrifice de leur vie. Son exhortation est une véhémente prédication d'héroïsme chrétien.

Bien remarquable est cette attitude chez un homme exclusivement voué à l'étude et si étranger à l'action. En 235 il est encore ce qu'il était en 202 lorsqu'il écrivait à son père de « tenir ferme », et que lui-même, à ce qu'on racontait, aurait voulu s'offrir aux persécuteurs. Tel il restera jusqu'à la fin. Lui-même se montrera inflexible dans les tortures au temps de la persécution de Dèce et il en mourra.

Dans cette exhortation au martyre, Origène se livre tout entier. L'héroïsme de sa foi aurait dû le préserver au v^e^ siècle de tant de haines furibondes autant qu'injustes.

Quels sont les mobiles qu'il met en jeu pour fortifier la résolution de ses deux amis ? Tout d'abord ils sont assurés d'une magnifique récompense. D'autant plus grande qu'ils auront plus souffert, et qu'ils auront renoncé à plus de biens et d'avantages terrestres. Qu'on n'imagine pas qu'Origène entend par récompense la jouissance d'une félicité telle que la rêvent les hommes. Les biens auxquels on renonce, on ne les retrouvera pas. La béatitude consistera à posséder la suprême connaissance. On atteindra enfin à la gnose parfaite. Origène répète ici ce qu'il affirme ailleurs si souvent et avec tant de force. Il ne comprend pas la félicité dans l'Au-delà sans la complète satisfaction de l'esprit. On connaîtra alors la solution de tous les problèmes. En même temps on aura la gloire d'être « confessé » par le Christ devant Dieu et devant les anges. Que Protoctète et Ambroise ne craignent pas; Jésus lui-même les accompagnera; il les introduira dans le Paradis; avec lui ils franchiront les portes gardées par l'épée flamboyante des Chérubins [1].

1. Ch. II, IV, XIII-XV, XVIII, XXXVI, XLII.

Origène rappelle à ses amis que le martyre après tout n'est que la fin naturelle d'une vie chrétienne. Celle-ci n'est autre chose qu'un détachement progressif. La vie présente n'est-elle pas un lieu de « misère » pour l'âme ? Le corps est un fardeau, une prison. Sur ce point Origène se rappelle qu'il est platonicien et reproduit mainte phrase de Platon [1].

Avant tout, il faut prouver sa foi par sa fidélité. Il ne suffit pas de croire en son cœur, il faut confesser sa foi [2].

Si ses amis étaient tentés d'oublier les exhortations de l'Évangile à la constance en temps de persécution, Origène les leur rappelle en de copieuses citations. En même temps, il cite les plus beaux exemples de l'Ancien Testament, celui de David, celui des trois jeunes hommes jetés dans la fournaise, celui des sept fils dont le livre des Macchabées raconte le glorieux martyre [3].

Origène n'oublie pas que les Écritures contiennent de sévères menaces à l'adresse des apostats. Dans un curieux passage, il entreprend de prouver que dans le jardin des Oliviers l'angoisse de Jésus provenait de ce qu'il demandait de plus cruels tourments. C'est une interprétation qui ne s'accorde guère avec celle qu'Origène donne habituellement de l'agonie de Gethsémané. Ailleurs il met l'angoisse de Jésus, ses cris, sa sueur sanglante sur le compte de son humanité. C'est l'homme qui est en lui qui gémit, ce n'est pas le Logos [4].

Une considération bien propre à exalter les deux confesseurs, c'est que le martyre a une vertu propre. Il sert au salut des autres ; il a une efficace pareille à celle du sacrifice de Jésus lui-même. Dans le langage, sinon dans

1. Ch. III, XI, XIX et XX, XLII et notamment XLVII.

2. Chaleureuse exhortation à cet effet au ch. V, ch. IX, ch. XVII : il faut remplir les engagements qu'on a pris en devenant chrétien.

3. Ch. XXXIV.

4. Ch. XL. Dans ch. XXIX, il dit que l'on peut supposer que Jésus a fléchi (ἐδειλίασε) quand il a dit : que cette coupe passe loin de moi. Bien au contraire, il rêvait un genre de martyre βαρύτερον pour sauver un plus grand nombre de pécheurs.

la pensée d'Origène le sang des confesseurs a une véritable valeur expiatoire. A ce point de vue, la mort d'Ambroise sera plus utile aux siens que ne l'eût été sa vie [1]. Cette haute idée du martyre et de ses bienfaits qui en fait un moyen de rédemption, Origène l'a longuement et fortement exposée dans son commentaire de Jean [2].

L'exhortation d'Origène n'aurait pas été complète, s'il avait négligé de réfuter certains sophismes fort répandus parmi les chrétiens et qui tendaient à affaiblir l'héroïsme. Il les relève avec vigueur. On épilogue sur le sens du terme adorer [3]. Il arrive qu'on soutienne qu'il est sans importance que l'on offre un culte à Dieu sous le nom de Zeus, d'Apollon ou de Déméter. C'est une affaire de mots. Origène n'a pas de peine à dévoiler la lâcheté qui se dissimule derrière ces pauvretés. Que l'on comprenne bien, dit-il, que tout culte offert aux idoles sert à « nourrir » les démons et à perpétuer leur séjour parmi les hommes [4].

On remarque que l'auteur fait une légère différence entre les deux confesseurs. Il a pour Ambroise quelques exhortations particulières. C'est que son ami est riche; il a des enfants; les liens qui le rattachent à la terre sont plus forts. Il pourrait être tenté de faiblir [5]. Avec une touchante sollicitude Origène l'engage à être ferme. Son exemple sera un bienfait incalculable pour ses enfants. Son mérite sera d'autant plus grand qu'il aura davantage sacrifié.

D'un bout à l'autre de ce petit traité, le ton est chaleureux et élevé. Origène s'y livre tout entier. Ce sont ses sentiments les plus profonds qu'il exprime. Aussi est-ce un des rares écrits qui nous révèlent l'homme lui-même. Dans ses commentaires, dans son traité des *Principes*, dans son *Contra Celsum* le ton est presque impersonnel.

1. Ch. XXVIII, notamment XXX, L.

2. *In Johan.*, VI, 54; XXVIII, 19, cf. *C. Celsum*, I, 31.

3. Il s'agit d'une prétendue distinction entre λατρεύειν et προσκύνειν, ch. VI.

4. Ch. XLV et XLVI.

5. Ch. XIV et XXXVIII.

L'homme s'efface derrière l'exégète et le théologien. C'est cet accent plus intime qui fait le charme de ces pages. Le talent de l'écrivain n'y est pour rien. Origène en est entièrement dépourvu. Il semble que l'habitude de l'érudition ait étouffé en lui le sens littéraire. Il a ce style clair, abondant et morne qui est celui des savants d'Alexandrie dont nous connaissons quelques pages. Pas plus ici qu'ailleurs, il n'est écrivain. Par moments on croit lire une de ses homélies. Partout c'est l'habituelle accumulation de textes scripturaires. A ce point de vue, il est très inférieur à Clément. Dans son *Protrepticus*, celui-ci a laissé de belles pages. La beauté de mainte image, une certaine grâce dans l'expression rappellent la Grèce des beaux jours. Il est vrai que Clément est de formation alexandrine. Cependant certains prétendaient qu'il était Athénien d'origine. Est-ce de là que lui était venue la parcelle de génie littéraire qui en a fait un écrivain supérieur à Origène ? Encore plus grand est le contraste entre Tertullien et notre auteur. Dans ses traités moraux, rien de plus incisif, de plus varié, de plus vivant que le style du maître africain. De ces qualités de l'expression, Origène n'a cure. S'il lui arrive d'être éloquent, c'est parce qu'une haute pensée, une ardente conviction, une forte émotion l'inspirent et le soulèvent au-dessus de lui-même. C'est ce qui lui est arrivé quand il a composé son Exhortation. L'héroïsme des sentiments a fait l'éloquence du langage.

Dans son Histoire ecclésiastique, Eusèbe mentionne des lettres qu'Origène avait écrites notamment à l'empereur Philippe l'Arabe, à l'impératrice Sévéra, à des évêques. Il en avait recueilli une centaine qu'il avait rassemblées en des « tomes » [1]. Il n'en reste que trois, deux dans l'original grec, et une traduite en latin. Ajoutez quelques fragments d'autres lettres. C'est tout ce qui subsiste d'une correspondance qui a dû être assez étendue [2].

1. *Hist. eccl.*, VI, 36, 3; VI, 19, 12 à 14; VI, 39, 5 la fin.

2. Pour le relevé des lettres d'Origène voir l'édition de Lommatzsch, vol. XVII, 1 avec les fragments et les lettres à Africanus et à Grégoire.

Aux environs de l'an 240, Julius Africanus, contemporain un peu plus âgé d'Origène, auteur d'une « Chronographie » longtemps réputée, lui écrivait pour demander s'il estimait authentique l'histoire de Suzanne que les Septante avaient incorporée dans le livre de Daniel. Lui-même en doutait. Brièvement, mais avec précision, il formule ses réserves critiques. Il lui semble que ce que l'on raconte de la situation de Suzanne ne s'accorde pas avec les circonstances. Les Juifs étaient alors exilés, privés de liberté, pauvres. Le récit l'oublie. Puis cette histoire ne figure pas dans la bible hébraïque. Il s'y trouve des rapprochements de mots fort compréhensibles en grec, mais que ne permettait pas la langue hébraïque. Ce n'est donc pas en hébreu qu'elle a été écrite. Enfin les paroles qu'on y prête à Daniel ne rappellent en rien son genre de prophétie et même ne sont pas dignes de lui [1].

Autant de remarques qui dénotent une réelle sagacité critique. D'ailleurs les difficultés bibliques semblent avoir beaucoup préoccupé Africanus. Eusèbe nous a conservé un assez long extrait d'une lettre qu'il avait écrite à un certain Aristide au sujet des deux généalogies de Jésus [2]. Il s'y montre très soucieux de les harmoniser, et pour y parvenir imagine une explication qui fait plus d'honneur à son ingéniosité qu'à son sens critique.

C'est de Nicomédie en Asie-Mineure qu'Origène répond à Africanus. Les observations si justes de celui-ci ne l'ont guère frappé. Il entreprend de les réfuter. A l'entendre, un chrétien doit préférer sa bible grecque à la bible hébraïque. Lui-même a relevé une foule de différences entre les deux textes. Il les a notées. C'est à ses Hexaples que manifestement il fait allusion. Il n'a pas ignoré la difficulté de langue signalée par son correspondant. Il a

Voir aussi Harn., *Gesch. der alt. christ. Litter.*, Ier vol., p. 387. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 132. Dans sa *Chronol.*, vol. II, p. 48. M. Harn. donne un relevé complet de ce qui reste des lettres d'Origène.

1. Pour les détails relatifs à la vie et aux écrits d'Africanus, voir Harn., *Gesch. der altchrist. Litter.*, 2e vol., p. 507 et *Chron.*, 2e vol., p. 89.

2. *Hist. Eccl.*, I, 7, 2 à 15.

interrogé plusieurs exégètes juifs pour savoir si pareil rapprochement de mots pouvait se produire en hébreu. L'enquête le laissait perplexe. Les autres remarques d'Africanus ne lui paraissent pas bien sérieuses. Néanmoins il ne laisse pas de les réfuter avec son habituelle abondance et cette fertilité d'ingénieuses explications qui ne lui faisait jamais défaut.

Il nous est parvenu une charmante lettre d'Origène à Grégoire [1]. Le vieux maître se plaît à dire que son élève a reçu de la nature de beaux dons. Il pourrait devenir un jurisconsulte versé dans la connaissance du droit romain, ou un adepte distingué de quelque école de philosophes. Origène voudrait qu'il fît servir ses connaissances au christianisme. La philosophie grecque serait une excellente préparation à l'étude approfondie des Écritures. La géométrie, la musique, la grammaire, l'astronomie, la rhétorique que l'on considère comme les auxiliaires indispensables de la philosophie pourraient être utilisées de la même manière par les chrétiens. L'Écriture elle-même nous y encourage. L'Exode raconte que Dieu ordonna aux Israélites de demander aux Égyptiens de l'or, de l'argent, des vêtements qui serviraient à fabriquer les objets du culte de Jéhovah ou à les orner. En réalité, il faut voir dans ce récit l'ordre de dépouiller la philosophie de tout ce qui peut être utile à la foi chrétienne. C'est une allégorie.

Cependant il ne faut pas s'en tenir à la philosophie. Malheur à celui qui s'attarde en Égypte! Il lui arrivera ce qui est arrivé à ce Hadad qui a fui Salomon ; il est devenu idolâtre en Égypte, et n'est revenu que pour diviser Israël. Ceci aussi est une allégorie. Les hérétiques se laissent séduire par la philosophie, pervertissent la foi et divisent les chrétiens. Une longue expérience a prouvé à Origène qu'ils sont peu nombreux ceux qui ne dépouillent les Égyptiens qu'au profit d'Israël, et nombreux ceux qui suivent l'exemple de Hadad. Il termine sa

1. Le texte nous en a été conservé dans la *Philocalia*, ch. XIII.

lettre en exhortant son élève à s'appliquer à l'étude des Écritures. Il y faut une constante application. En les méditant, on doit se souvenir de la parole de Jésus : frappez et on vous ouvrira. Si on le fait avec foi, on trouvera. Mais il ne suffit pas de frapper et de chercher, il faut demander, dit Jésus, c'est-à-dire il faut accompagner l'étude de prière. Puisse Grégoire participer à l'esprit de Dieu! Après avoir « participé au Christ, il participera à Dieu ».

Voilà une lettre qui donne une très haute idée des rapports qui unissaient le grand docteur chrétien et ses élèves. L'affection paternelle s'y exprime en termes singulièrement heureux.

Jérôme et Rufin nous ont conservé, en les traduisant, deux fragments d'une lettre d'Origène à ses amis d'Alexandrie. Il se plaignait d'être en butte à des calomnies ; il se défend de vouloir incriminer à son tour ses détracteurs. Il paraît avoir attribué l'origine de ces calomnies à certains hérétiques qu'il avait réduits au silence dans des controverses soutenues devant témoins. Il donne de curieuses précisions sur la mauvaise foi de certains adversaires. Jérôme prétend que Rufin a dénaturé et faussé la pensée d'Origène. Il semble bien qu'il s'agit dans ce cas d'une de ces chicanes dont l'irascible saint était coutumier.

Ce n'est pas sans raison que l'on attache une grande importance à la correspondance des hommes illustres. N'est-elle pas de nature à révéler leurs sentiments intimes, à nous livrer le secret de leur personnalité ? A ce point de vue combien déplorable est la perte de celle d'Origène! Cependant il est douteux que ces lettres nous l'auraient fait mieux pénétrer. A en juger par les débris qui en subsistent, aucune sentimentalité n'a troublé son habituelle sérénité. Il a cruellement souffert de la calomnie. Les quelques lignes qu'il a laissées sur la douleur que lui a causée la crise qui l'a chassé d'Alexandrie sont significatives. Mais les grandes émotions ne paraissent pas l'avoir même effleuré. Au point de vue sentimental, il n'a connu que l'affection que lui vouaient ses élèves et qu'il

leur rendait. Les quelques témoignages qui en restent sont fort touchants.

Origène ne paraît même pas avoir éprouvé le besoin de se délasser. L'art, la littérature, la conversation à bâtons rompus n'ont jamais fait partie de sa vie. Sa constitution de fer n'exigeait aucune détente. Il n'a vécu que pour son formidable labeur. Très significatif à cet égard est un fragment d'une lettre que Suidas nous a conservé. Origène raconte qu'Ambroise n'admettait aucun répit. Il fallait continuellement vaquer à l'interprétation des Saints Livres. On n'avait plus le temps de manger tranquillement, ni, après le repas, de « se promener pour reposer le corps ». Il fallait consacrer tout le temps à l'étude des manuscrits de l'Écriture. On discutait parfois les diverses interprétations jusque fort avant dans la nuit. On y était occupé depuis l'aube jusqu'à la neuvième et même la dixième heure. Origène trouve cela tout naturel. « Ceux qui aiment le travail consacrent ce temps à l'étude des oracles divins et aux lectures. »

Dès lors sa correspondance nous aurait instruits sur ses controverses, les démêlés qu'il a eus avec certains hommes d'Église, les consultations exégétiques ou apologétiques qu'il donnait, mais elle ne nous aurait rien appris sur l'homme lui-même.

CHAPITRE XIII

LES RELIQUIAE

De l'œuvre immense d'Origène il reste assez de fragments isolés pour faire la matière de plusieurs volumes. Il s'agit de passages détachés soit des commentaires et des homélies que nous ne possédons plus, soit des écrits qui sont entièrement perdus.

Quelle est la valeur documentaire de ces fragments ? La plupart sont en grec. C'est une présomption en leur faveur. Néanmoins sont-ils tous authentiques ? De récentes études paraissent démontrer qu'ils sont loin d'émaner tous des écrits d'Origène. Dans les fragments qui peuvent passer pour authentiques, y a-t-il des phrases que le compilateur a intercalées dans le texte qu'il a copié ? C'est, semble-t-il, le cas pour une foule de fragments. Enfin tel fragment qui paraît reproduire exactement une pensée d'Origène résume-t-il un développement, ou le donne-t-il textuellement ! Ici encore il faudra reconnaître que bien souvent les compilateurs se sont contentés de résumer leur auteur. Autant de questions qu'il convient de bien tirer au clair avant d'utiliser les fragments d'Origène pour exposer sa doctrine [1].

1. Sur ce sujet voir Harn., *Gesch. der altchr. Litt.*, I, article Origène, notamment p. 403; II, p. 835; *Chron.* II, 53; Lietzmann, *Catenen*, 1897; Faulhaber, *Propheten-Catenen*, 1899; Preuschen, *Der Johan. Comment.* 1903, préface p. LXI; Lietzmann, *Katenen-Katalog* dans *Nachricht. d. k. Gesell. d. Wiss. in Göttingen* 1905, 5e fasc., Klostermann, son *Jeremia-*

Dans la masse confuse des fragments il faut distinguer deux groupes. L'un se compose des textes que certains Pères tels qu'Eusèbe ou Basilide nous ont conservés, l'autre de textes qui pour la plupart proviennent des recueils que l'on nomme « Chaînes ».

Ainsi la Philocalia de Grégoire et de Basile contient des passages détachés des commentaires sur la Genèse, l'Exode, Josué, Ézéchiel, Osée, le Cantique des Cantiques, les Psaumes; on y trouve aussi des extraits des commentaires de Matthieu, de Jean, des Romains, sans parler de chapitres entiers du De Principiis et du Contra Celsum. Ce sont là des textes très précieux. Les noms des auteurs qui nous les ont conservés sont par eux-mêmes une garantie de premier ordre. Il est regrettable que ces textes ne soient pas plus étendus et plus nombreux.

Les « Chaînes » sont loin d'avoir la même valeur. On désigne par ce terme des séries de passages tirés des principaux Pères qui se trouvent dans beaucoup de manuscrits. On a imprimé successivement ces compilations de textes patristiques. Depuis l'édition bénédictine d'Origène, on a publié tout ce que l'on a trouvé jusqu'à ce jour des fragments détachés de ses écrits. Comme on l'a très judicieusement fait remarquer, il ne sera possible d'être fixé sur la valeur documentaire de ces textes que lorsqu'on en possédera des éditions critiques. En ce qui concerne Origène, cette étude est commencée. MM. Klostermann, P. Kœtschau, Preuschen, l'ont faite pour ceux de ses écrits qu'ils ont édités.

Dès lors l'historien dispose d'un assez grand nombre de textes que l'on peut considérer comme sûrs. Les critiques que nous avons nommés les ont principalement étudiés pour en déterminer la valeur textuelle. Notre point

Homilien, 1901, préf. XXIII; ses articles dans *Texte und Unters.* N. F. I, 3. A signaler aussi P. Wendland, *Neuentdeckte Ueberlief. Philo's* 1891; Cohn, *Zur indirect. Ueberl. Philo's u. der älteren Kirchenv.* dans *Jahrb. f. prot. Theol.*, 1892, p. 475.

de vue n'est pas le même. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est si ces textes peuvent servir à nous faire connaître la pensée d'Origène et ses nuances diverses. L'étude critique que l'on en a faite n'est pas encore assez avancée pour qu'on se risque à émettre des conclusions fermes; elle l'est suffisamment pour suggérer quelques observations qui ne seront pas inutiles.

L'édition critique du commentaire de Jean nous donne un total de 140 fragments conservés par les Chaînes. Sur ce nombre, 23 extraits sont tirés des tomes qui existent. Comparons-les au texte d'Origène. Nous constatons d'abord que quelques-uns de ces passages isolés reproduisent le texte original avec quelques légères modifications qui ne l'altèrent pas. Ce sont les fragments 85, 86, 96, 98, 99, 103, 104 de l'édition de Preuschen. D'autres extraits reproduisent assez fidèlement le texte d'Origène, mais avec des omissions souvent notables. Il est intéressant de remarquer que les phrases ou passages écartés expriment en général une idée qui devait paraître hérétique. Ainsi le fragment 97 est une mosaïque de phrases prises dans les paragraphes 5 à 8 du XXXII^e^ tome. Ces phrases détachées du contexte sont cousues ensemble tant bien que mal. Le compilateur a prudemment omis les parties de son texte qui traitent du cas de Judas. Celui du fragment suivant a été moins timoré. Le fragment 100 est fort instructif. Ce sont des phrases détachées du tome XXXII, 19. Dans ce passage, le compilateur intercale dans le texte qu'il est censé reproduire d'abord un passage sur Lazare, ensuite six à sept lignes à la fin qui corrigent l'impression que laissent les réflexions d'Origène sur Judas. D'ailleurs le compilateur a soigneusement écarté tout un passage au début du paragraphe 19 sur le traître. Origène n'a-t-il pas eu le mauvais goût de soutenir que même à ce moment-là il n'était pas entièrement dépravé ? Le fragment 102 qui est tiré du tome XXXII, 24, consiste lui aussi en quelques phrases dispersées dans ce paragraphe. Nous constatons ici encore que le compilateur n'a rien emprunté au long passage qu'Origène consacre à Judas dans ce

chapitre. Sa prudence se conçoit. Certains fragments paraissent résumer Origène. Ces résumés donnent à sa pensée une tournure sensiblement plus orthodoxe. Voyez le fragment 18 dont on retrouve quelques échos dans tome VI, 38 et 32. Le fragment 2 paraît à première vue résumer l'interprétation de Jean I, 4 qui se trouve dans tome II, 16 à 24. Il n'en est pas un extrait. Résumé d'ailleurs peu exact. Le compilateur est surtout préoccupé de mettre en relief le caractère divin de la vie qui est dans le Logos. Il l'identifie étroitement à celle du Père. Il oublie le passage (fin 17) dans lequel Origène distingue entre l'immortalité absolue qui n'appartient qu'à Dieu et l'immortalité relative qui est celle « du Christ comme des autres êtres. » Le fragment 3 ne se retrouve ni dispersé ni en entier dans la partie correspondante du commentaire. Il résume fort imparfaitement tome II, 27 et 28. Le fragment 57 altère l'interprétation même d'Origène. Celui-ci allégorisant le récit de la Samaritaine, voit dans les cinq maris les cinq sens et dans le sixième mari une « parole qui n'est pas correcte ». Le fragment entend par les cinq maris les cinq livres de Moïse. Le sixième est un prophète. Dans la dernière phrase, le fragment fait une allusion obscure à l'interprétation d'Origène. Les fragments 56 et 60 trahissent chez le compilateur la connaissance du texte et de l'interprétation d'Origène, mais la défigurent entièrement.

Parmi les fragments il y en a qui sont sûrement apocryphes. Dans son édition critique, M. Preuschen signale les fragments 5, 28, 32, 58, 62, 101, 129. Il y en a d'autres encore. M. Brooke dans son édition du commentaire de Jean rejette les fragments 1, 29, 39. Il aurait pu ajouter 17 et 59.

En somme, qu'avons-nous constaté ? C'est que parmi les quelque vingt fragments dont nous avons un texte correspondant dans les tomes du commentaire de Jean qui existent, il y en a un certain nombre qui sûrement ne sont pas authentiques. Fond et forme sont étrangers à Origène. D'autres paraissent résumer le texte original;

il est manifeste que le compilateur l'a eu sous les yeux, mais il est non moins évident que pour des raisons fort apparentes il a gravement altéré l'interprétation de son auteur. Certains fragments reproduisent Origène avec un éclectisme qui ne se gêne pas. Tantôt ils détachent des phrases entières de l'original, tantôt ils le résument, tantôt ils intercalent dans les passages qu'ils citent des phrases dont on ignore la provenance. Peu nombreux sont les fragments qui reproduisent avec fidélité le texte original, et encore ce n'est pas sans quelques retouches de forme.

Voilà ce que donne l'examen d'une vingtaine de ces extraits du commentaire sur les cent quarante qui nous ont été conservés. Que peut-on en conclure, si ce n'est que dans les fragments que nous ne pouvons plus contrôler, il y a certainement des débris authentiques du texte perdu ; peut-être même y a-t-il des pages entières. Mais quel moyen avons-nous de discerner dans ce vaste déchet les paillettes d'or ? D'après quel critère reconnaître ce qui sûrement appartient à Origène? Maint critique a exprimé la conviction que l'étude des fragments et extraits d'Origène donnerait d'importants résultats pour la critique de son texte. L'examen des fragments du commentaire de Jean n'est pas favorable à cet optimisme. Pour la connaissance précise et sûre de la pensée de notre auteur, il serait bien téméraire de les utiliser.

Origène paraît n'avoir expliqué le prophète Jérémie que dans des homélies. Nulle part mention n'est faite d'un commentaire. C'est donc à des homélies que se rapportent les 147 fragments, scolies et extraits qui nous ont été conservés. De ces fragments un certain nombre ont été tirés des homélies qui existent encore [1]. La comparaison de

1. M. Klostermann a complété notre collection des fragments des homélies de Jérémie. Il n'a pas cru nécessaire de publier les fragments déjà connus relatifs aux homélies qui existent. Il faut les chercher dans l'édition de Lommatzsch XV, p. 421-446. M. Klostermann attache plus de valeur documentaire aux fragments que nous ne le faisons. Voir la préface de son édition des Homélies, p. xxv et xxvi. Cependant dans l'étude qu'il a consacrée à la documentation des Homélies de Jérémie, dans *Texte u.*

leur texte avec le texte correspondant de ces dernières confirme de tous points les conclusions de l'étude que l'on vient de lire des fragments du commentaire de Jean. Laissons de côté les scolies, et attachons-nous aux extraits plus étendus. Que l'on prenne celui qui se rapporte à hom. XII, 1 et 2; voyez Lom. XV, p. 431; on constatera qu'il est composé de phrases détachées de ces deux chapitres. Le compilateur a reproduit l'original avec une entière liberté. Il ne donne du texte de son auteur qu'une image bien imparfaite. Même observation en ce qui concerne l'extrait qui se rapporte à hom. XIII, Lom., *ibidem*, p. 434. Il faut chercher les phrases d'Origène qui y figurent dans les trois premiers chapitres. Au 3e chap. Origène discutait une variante du texte biblique et mentionnait les textes hébreux. Cette importante discussion est expédiée en deux mots par le compilateur « voir la teneur de l'hébreu ». L'extrait de la XVIe homélie, Lom., p. 439, ch. 3 est plus fidèle à l'original. Celui de l'homélie suivante ch. 1-3, Lom., p. 441, est fort instructif. Il n'est pas moins éclectique. Avec quel sans gêne il bouleverse l'original! Et quelles suppressions! Origène mentionne Valentin, Marcion, Basilide. Le compilateur qui ne les connaît pas se contente de les englober dans la formule : les hétérodoxes.

Notre exégète a consacré un labeur considérable à l'explication des Psaumes [1]. Il a débuté par des exégèses sommaires des vingt-cinq premiers psaumes. Puis il a donné un commentaire complet du psautier. Il aurait prononcé 121 homélies sur 63 psaumes. Il y en a peut-être d'autres

Unters. nouv. série, I, 3, il déclare p. 32, que les Chaînes nous donnent de nombreux extraits des homélies; « ils abrègent le texte d'Origène, mais le laissent transparaître ». P. 40, il rappelle le jugement de Wescott qui déclarait que les extraits donnent le sens général. Il ajoute que ce jugement s'applique aux nouveaux fragments aussi bien qu'aux anciens. P. 41, il concède que les extraits n'ont que peu d'utilité pour l'établissement du texte. Voir aussi ce qu'il dit p. 50. Il faut reconnaître qu'entre certaines de ces observations et nos conclusions il n'y a guère qu'une nuance.

1. Voir Harnack, *Gesch. d. altchr. Litteratur*, 1er vol., p. 356 et sa *Chronologie*, IIe vol., p. 39, p. 45 avec note 7.

encore. Enfin de brèves explications sur tous les psaumes auraient formé ce qu'il avait l'habitude, semble-t-il, lui-même d'appeler son « Manuel [1] ».

De ces travaux que reste-t-il? Seulement des débris. Du Commentaire nous ne possédons sûrement plus qu'une dizaine d'extraits en grec dont deux se trouvent dans la Philocalia. Quatre autres n'existent plus que dans la version de Rufin de l'Apologie de Pamphile. On peut juger de la fidélité de cette version par cette affirmation qu'elle attribue à Origène, c'est que le Christ aurait le premier « introduit la chair dans le ciel ». C'est exactement le contraire de la doctrine bien arrêtée de notre théologien sur le corps ressuscité [2]. Seules neuf homélies traduites par Rufin ont survécu au naufrage de toutes les autres. Pour quatre d'entre elles, il nous est parvenu quelques courts extraits en grec. Le reste de ce qui nous a été conservé de l'œuvre d'Origène sur les Psaumes, consiste en de brèves scolies et des extraits plus étendus. Cette masse considérable de textes provient, probablement, et du commentaire et des exégèses sommaires (excerpta).

Quelle est la valeur documentaire de ces textes? Peut-on le savoir avec quelque vraisemblance? Dans une certaine mesure, croyons-nous. Nous possédons dans une version latine de Rufin les quelques homélies qu'Origène a prononcées sur les psaumes 36, 37 et 38. Or il existe pour les quatre homélies dont ces deux derniers psaumes ont fait l'objet un certain nombre de fragments grecs que l'on peut comparer au texte latin. Il résulte tout d'abord de cette comparaison que c'est le texte de Rufin qui paraît reproduire l'original avec le plus de fidélité. Sans doute, si l'on pouvait contrôler sa version, elle accuserait les retouches que ce traducteur se permet habituellement.

1. Dans le catalogue de Jérôme, cet écrit est appelé : *Excerpta in totum psalterium*. L'auteur du *breviarium in Psalterium* (cité par Harn. *Gesch.* p. 356) dit : proxime cum Origenis Psalterium quod Enchiridion ille vocabat legeremus.

2. Lomm. XII, p. 47 : Ego cum omni fiducia assevero, quia, sicut primogenitus ex mortuis est Christus, ita primus carnem evexit ad coelum.

Mais le caractère essentiellement pratique et fort peu doctrinal de ces homélies nous autorise à présumer que Rufin n'a pas gravement altéré son texte. Que donne la comparaison de ces fragments et du texte latin? Le premier fragment (Lom., XII, p. 243) résume le 2e paragraphe de la première homélie sur le psaume XXXVII. Il le condense, il ne le reproduit pas. Il omet tout ce qui se lit à la page 245 de Lommatzsch. Un court fragment résume le paragraphe 4 (Lom., *ibid.*, p. 250). Le paragraphe suivant se trouve presque textuellement reproduit par le texte grec. Quelques lignes d'une chaîne correspondent assez exactement au texte du paragraphe 6. Pour la deuxième homélie sur le psaume XXXVII, il existe quatre fragments assez courts. Dans tous il y a des échos certains de l'original. Dans deux de ces fragments (p. 263 et p. 270) se trouvent des phrases isolées qui correspondent exactement au texte latin. Dans les deux autres, le compilateur s'est contenté de résumer plus ou moins les passages qu'il a retenus. Les mêmes observations s'appliquent aux six courts fragments des deux homélies sur le psaume XXXVIII. Si on les compare au texte correspondant de Rufin, on constate que les deux textes ont plus d'une phrase en commun. D'autre part, le texte grec abrège presque toujours le texte latin; la plupart du temps les phrases qu'il conserve se trouvent éparpillées dans de longs développements. On pourrait être tenté de croire que le texte grec reproduit plus fidèlement l'original que la version de Rufin. Cela est probablement vrai pour mainte phrase détachée, mais pour l'ensemble Rufin paraît plus fidèle. Les fragments omettent trop de phrases qui portent l'empreinte même d'Origène. On le voit, les résultats de la comparaison des textes latins et grecs de nos quatre homélies concordent avec les conclusions que nous a données l'étude des fragments du commentaire de Jean comme celle des fragments des homélies de Jérémie.

La grande masse de fragments des psaumes qui remplissent près de trois volumes de l'édition de Lommatzsch échappe à tout contrôle. Ils proviennent presque sûre-

ment du commentaire. Cela est expressément spécifié pour un certain nombre. Il n'est pas douteux que ces fragments contiennent une foule de phrases tirées de l'original, et que les plus étendus à tout le moins résument le texte d'Origène. Mais quel critère possède-t-on pour faire le départ exact de ce qui appartient au commentateur et de ce qu'a ajouté son compilateur?

Assurément il est regrettable que de ses vastes travaux sur les psaumes il ne reste que des lambeaux. Si nous les possédions, à en juger d'après les fragments, Origène se révélerait plus moraliste chrétien que nous ne sommes portés à nous le représenter. Il serait en même temps curieux de voir comment il interprétait les passages messianiques des psaumes, et surtout comment il se tirait de l'explication de tant de passages où Dieu n'est rien moins que le Dieu de Jésus-Christ. Certains fragments laissent entrevoir sa pensée. Ici encore l'allégorie — et il y en a partout dans les fragments — lui servait merveilleusement pour diluer les scandales du texte biblique.

Il est inutile de pousser plus loin cette étude. La comparaison détaillée de la version de l'Hexateuque de Rufin avec les fragments grecs que Procope a insérés dans ses commentaires serait fort curieuse, mais ne modifierait pas les résultats critiques de l'étude que nous avons faite. Elle les confirmerait. Du reste, l'édition critique de M. Baehrens met cette comparaison à la portée de tous. Les fragments des Lamentations, d'Ézéchiel, des Petits Prophètes, de Daniel, de Job, des Proverbes, sans parler de ceux du Nouveau Testament, échappent à toute comparaison puisque les commentaires et les homélies d'où ils sont tirés n'existent plus.

Concluons qu'au total, à part les fragments que la Philocalia nous a conservés et quelques autres, la critique ne peut faire fond sur cette masse de débris de l'œuvre perdue d'Origène. Ce qu'ils contiennent d'authentique est noyé dans le reste et souvent défiguré. Qu'il s'agisse du texte d'Origène comme de ses idées, ils n'offrent pas l'intérêt que l'on suppose le plus souvent.

CHAPITRE XIV

CULTURE ET ÉRUDITION D'ORIGÈNE

Eusèbe nous apprend qu'Origène a fait des études régulières à Alexandrie. Nous savons par Porphyre qu'il a suivi les leçons d'Ammonius Saccas. Par la même occasion, il nous a donné un aperçu des lectures philosophiques de notre théologien. Les Hexaples, les Commentaires et même les Homélies nous font clairement voir qu'il a appliqué à l'étude et à l'interprétation du texte biblique les méthodes des grammairiens et des exégètes alexandrins.

Grâce à Origène lui-même, nous pouvons préciser encore l'étendue et la nature de ses connaissances. Sa longue réfutation de Celse l'a obligé à mettre en œuvre toute l'érudition qu'il avait accumulée. Comme c'est son dernier grand ouvrage, il peut servir à en faire, si l'on peut ainsi dire, le bilan.

L'Iliade et l'Odyssée formaient la base des études régulières (τὰ ἐγκύκλια). Au IIIe siècle, on pratiquait Homère avec passion. Il suffit de feuilleter Plutarque, Dion Chrysostome, Maxime de Tyr, pour voir à quel point un lettré de ce temps était pénétré et saturé de l'antique poésie épique. C'est qu'elle exprimait mieux que toute autre poésie l'âme même de la Grèce. L'imagination et le génie de la race s'y retrouvaient comme nulle part ailleurs. Naturellement Origène connaît son Homère. Il le cite assez souvent ou fait allusion à maint passage [1]. Il l'appelle le

1. M. Koetschau dans son *Stellenregister* a relevé toutes les références aux écrivains grecs qui se trouvent dans le *Contra Celsum*. Les erreurs

plus admirable des poètes. Mais il est évident qu'Homère n'est pas un de ses livres de chevet comme il l'est pour d'autres. Il ne devait pas lui arriver souvent de le relire simplement pour se délasser de ses austères études, ou pour se retremper l'esprit au contact du plus pur hellénisme.

Origène connaît la Théogonie ainsi que les Œuvres et les Jours. De ce dernier ouvrage il cite un long passage [1]. Hésiode ne lui inspire aucune admiration. Il se moque de Celse parce qu'il l'appelle un divin poète. Il transcrit la merveilleuse description de la formation de Pandore par les dieux sans aucunement en sentir la grâce et la finesse. Il la trouve « ridicule ! » Il ne voit dans Hésiode que le mythologue menteur et impie.

Des lyriques, il ne cite que deux vers bien connus d'Archiloque, et des tragiques il ne nomme que Sophocle et Euripide ; il ne cite que quelques vers de celui-ci. On trouve dans son *Contra Celsum* quelques allusions à Aristophane et à Ménandre. On se demande s'il les a lus [2].

En somme il n'a de la poésie antique que la connaissance que pouvait en avoir un bon élève qui, ses études faites, a cessé de la pratiquer. Il ne la goûte pas. L'art et l'imagination helléniques le laissent complètement indifférent. Tout ce côté du génie de sa race lui est étranger. Connaît-il les grands historiens de la Grèce antique ? Tout Grec cultivé connaissait Hérodote. C'était l'historien des gloires nationales. Origène le nomme. Il l'a certainement

sont tout à fait insignifiantes. Cet appendice permet de faire l'exact inventaire des lectures profanes d'Origène. Pour l'Iliade et l'Odyssée, les allusions sont fréquentes et il y a environ une vingtaine de citations dont plusieurs sont assez étendues.

1. Deux citations assez longues de *l'Opera et dies* dans IV, 38. C'est à ce propos qu'il écrit : Ἡσιόδου γέλωτα μέλλει ὀφλεῖν. Il cite deux vers perdus dont il approuve l'idée, IV, 79. Il fait allusion au mythe de Chronos dans IV, 48. Les vers cités d'Archiloque se trouvent dans II, 21, ceux d'Euripide dans II, 34 ; VII, 50. Sophocle est nommé dans VII, 6.

2. Connaît-il la poésie plus récente, celle d'Alexandrie ? C'est douteux. Il fait une allusion à l'Argonautique d'Apollonius et cite quatre vers bien connus de Callimaque.

lu avec soin. Il lui doit en bonne partie ses renseignements en ce qui concerne les Perses, les Scythes, et notamment les Égyptiens. Nulle part il ne nomme soit Thucydide, soit Xénophon. Il rapporte un mot connu de Thucydide qu'il attribue « à l'un des sages grecs ». Il est probable qu'il a lu les *Mémorables* de Xénophon. Il ne sait rien de la vie et de l'organisation des cités helléniques. Sûrement la *Politique* d'Aristote comme sa *Constitution d'Athènes* lui sont inconnues. C'est encore tout un aspect de l'ancienne Grèce qui lui est étranger. D'ailleurs qui s'en souvenait alors parmi les épigones ? Les royautés des Diadoques et l'Empire des Césars n'avaient pas seulement aboli les antiques libertés, mais en avaient effacé jusqu'au souvenir. On ne sait même plus ce qu'avait été la vie civique, soit d'Athènes, soit de la Rome républicaine.

La littérature de son temps, notamment celle d'Alexandrie, était fort érudite. Les manuels de toute espèce abondaient. Chacun y puisait librement, et les exploitait sans scrupule. On se donnait de cette façon les apparences d'une grande érudition. Ces sources d'information, Origène pas plus que son maître Clément ne les a dédaignées. Il a semé son *Contra Celsum* d'une foule de traits, de sentences, de faits plus ou moins historiques, qu'on retrouve dans Pausanias, Strabon, Diogène de Laerce, Élien, la *Bibliothèque* d'Apollodore, Euphorion, Diodore, Valerius Maximus. Ces auteurs, il ne les nomme pas. Les a-t-il lus, ou a-t-il puisé ailleurs dans des livres perdus ce qui pourrait passer pour des références, nous l'ignorons. Toutes ces sortes de renseignements, il les désigne, s'ils se rapportent aux Grecs, par la rubrique : Histoire hellénique, ἡ Ἑλληνικὴ ἱστορία ; s'il s'agit d'informations relatives à d'autres peuples, par celle de ἡ βαρβαρικὴ ἱστορία. Toutefois il est certain qu'il a dépouillé beaucoup de livres originaux. Il nomme et cite le Περὶ Πλάτωνος d'Aristandros, le Περὶ Ἰουδαίων d'Hécatée, un écrit qui porte le même titre d'Hérémius Philon, les χρονικὰ de Phlégon.

Nous savons par le témoignage précis d'Eusèbe et de Porphyre que notre théologien a étudié très à fond la

philosophie. Au Didascalée à Alexandrie, il expliquait les auteurs aux élèves les plus avancés. Le *Contra Celsum* confirme abondamment ces renseignements, et nous permet même de faire l'inventaire assez complet de ses lectures philosophiques. Des philosophes présocratiques, il nomme Pythagore, Parménide, Anaxagore, Démocrite, Empédocle [1]. Les a-t-il lus ? Il cite deux vers de celui-ci sans le nommer. Il connaît Socrate par les Mémorables, l'Apologie et le Criton. Ce qu'il admire en lui, c'est moins le philosophe que le grand caractère. Il est intéressant de constater que l'admiration qu'Épictète ne cesse de professer pour Socrate est de même nature. Ce n'est pas le chercheur de vérité, le pourfendeur de sophismes, encore moins l'ironiste, qui est si sympathique aux philosophes et aux moralistes du IIe siècle, c'est le héros d'ordre moral. Cependant Origène ne paraît pas avoir eu la curiosité de se poser au sujet de Socrate une question qui a beaucoup préoccupé les philosophes ses contemporains. Plutarque, Maxime de Tyr, d'autres encore se demandent ce qu'était le démon de Socrate. Leur goût de mysticisme les porte à scruter cette énigme.

C'est Platon qu'Origène a le plus médité. Il est imprégné de ses idées. C'est ce que l'étude des doctrines de notre auteur mettra en plein relief. Mais Platon est un monde. Son génie offre les aspects les plus divers. Quels sont ceux qu'Origène a le mieux compris ? Ici encore, il a été vraiment fils de son siècle. Ce n'est pas le merveilleux dialecticien des plus anciens dialogues, ce n'est pas le métaphysicien des Idées éternelles qui séduit Origène, c'est le Platon mystique. Les mythes platoniciens, la doctrine de Dieu et de la Providence, l'ascension des âmes, leur immortalité et leurs diverses destinées, la morale du Philèbe, certaines idées du Timée, telles sont les parties du platonisme que notre théologien s'est appropriées. Les dialogues qu'il cite le plus souvent sont justement ceux où Platon expose avec le plus d'ampleur ses vues reli-

1. Il connaît Phérécide et semble le considérer comme un philosophe

gieuses et morales. Les allusions au Phèdre et à son mythe, à la République, au Phédon, aux Lois sont fort fréquentes. Le Timée, le Philèbe, le Banquet, Gorgias, le Théétète, les Lettres sont cités quoique moins souvent [1].

Origène a-t-il étudié Aristote ? Il le nomme et le cite. Il rappelle en termes précis certaines de ses doctrines ; même dans son traité sur la prière, on relève au moins trois allusions à Aristote [2]. Sans doute, il a pu apprendre à connaître l'aristotélisme par les péripatéticiens de son temps. Ce qui cependant nous fait croire qu'il a pratiqué certains traités du Stagirite, tels que le De Anima et la Morale à Nicomaque, c'est qu'il a l'habitude de poser les problèmes très exactement selon la méthode d'Aristote. Celui-ci, notamment dans le De Anima, commence la discussion par une série de questions dont chacune met en relief l'un des aspects du problème et l'une des solutions possibles qu'il comporte. On en fait ainsi le tour avant d'en aborder l'examen. Cette méthode, Origène l'applique partout. Qu'il s'agisse d'une doctrine ou d'une exégèse, il commence par formuler une série interminable d'ἀπορίαι ; c'est le terme même d'Aristote. Aucun autre philosophe de son temps n'a pratiqué plus constamment cette façon de poser les problèmes. Il semble bien que ce soit l'étude même du Stagirite qui lui en a suggéré l'habitude.

Notre théologien connaît fort bien le stoïcisme. Naturellement, ce n'est pas tout le stoïcisme qui l'intéresse. Ici encore il y aurait lieu de remarquer que c'est la psycho-

1. Principales citations et allusions : le Phèdre, *C. Celsum* I, 20, III, 80, V, 21, VII, 5, VII, 44 ; la République, I, 17, II, 16, V, 47, VI, 4 ; les Lois, III, 62, IV, 26, V, 43, VII, 21 ; le Phédon, IV, 17, VI, 4, VII, 5, VII, 30 ; le Timée, IV, 56, V, 10 ; Philèbe, I, 25, IV, 48 ; Théétète, IV, 62 ; Apologie, VI, 8, VII, 6, VIII, 8 ; Criton, II, 17.

2. Dans *C. Celsum*, VI, 62, définition aristotel. de φωνή ; *De Oratione*, XXXI, 3, la théorie des σφαιροειδὴ σώματα ; *C. Celsum*, V, 45, il nomme Aristote, et rappelle sa doctrine des ὀνόματα ; VII, 3, il dit qu'il est en mesure de rassembler des textes d'Aristote et des péripatéticiens εἰς ἀνατροπὴν τῶν χρηστηρίων. Voir d'autres allusions à l'hist. des animaux, au traité *de Mundo*, à *l'Organon*, etc. dans l'appendice de Koetschau. Il nomme Antisthène, Cratès et Diogène dans VII, 7.

logie des stoïciens, leur morale, leur conception du Cosmos et de sa destinée, beaucoup plus que leur logique qui le préoccupe. Il a sûrement lu et étudié Chrysippe ; il le dit lui-même [1]. Il reproduit à l'appui d'une de ses idées une phrase de Zénon lui-même. Ailleurs il mentionne en termes précis une opinion de ce philosophe [2].

Origène connaît les doctrines d'Épicure. Il les juge avec la même sévérité que les platoniciens de son temps. Ce sont les mêmes accusations d'impiété et d'immoralité. L'a-t-il lu ? C'est douteux. Cependant dans un endroit, il déclare qu'il pourrait verser au débat certaines paroles d'Épicure et de ses disciples [3].

Il ne semble pas probable qu'il ait pris la peine d'étudier la philosophie de la Nouvelle Académie, encore moins celle de l'école sceptique. Cependant les nombreux passages qui rappellent les Académiques de Cicéron, son De Natura deorum, les Tusculanes, son traité sur la divination, impliquent qu'il n'ignorait pas les thèses d'Arcésilas, de Carnéade, et de Clitomaque. On sait que les écrits de ces philosophes constituent l'une des principales sources qu'a utilisées Cicéron pour composer ses dialogues philosophiques. Ces sources, Origène a pu les connaître.

On croit trouver ici et là dans le *Contra Celsum* des allusions même à Sextus Empiricus. Il y en a une qui paraît claire [4]. On ne saurait en conclure qu'Origène a sérieusement étudié les sceptiques. Il n'a pour eux comme pour Épicure, que ce dédain qu'affichaient alors tous les philosophes pour ces écoles.

1. *C. Cels.*, V, 37 : τοιαῦτα δ' ἀνέγνωμεν παρὰ τῷ Χρυσίππῳ. Voir I, 40 ; II, 12, IV, 48, 63, VIII, 51. Tous ces textes dénotent une connaissance précise de Chrysippe.

2. *C. Cels.*, I, 5 : προσθήσομεν καὶ ἡμεῖς ὅτι Ζήνων... ἐν τῇ πολιτείᾳ φησίν. Dans IV, 45, il connaît exactement l'opinion que Zénon avait professée au sujet de l'union d'un père et de sa fille. Il la rappelle à propos de l'acte de Lot et de ses filles.

3. *C. Cels.*, VII, 3 ; il déclare qu'il pourrait citer des paroles d'Épicure.

4. *C. Cels.*, VII, 15 : il mentionne l'une des tropes de Sextus.

Porphyre nous apprend qu'Origène a pratiqué tout spécialement les philosophes du IIe et du IIIe siècle. Le *Contra Celsum* confirme ce renseignement. L'auteur a étudié Chaerémon, Numénius, Philostrate, en partie Plutarque. Il connaît bien l'école qui se réclamait de Pythagore [1]. Il a l'esprit des philosophes de ce temps, et pourrait passer pour l'un d'eux.

Les aperçus que l'inventaire des lectures d'Origène nous donne de sa culture concordent avec l'impression générale que laisse l'étude de ses écrits. Quoiqu'il ait perdu quelques-uns des traits essentiels du génie de sa race, il est encore un vrai fils de la Grèce. Il se sent lui-même une affinité profonde avec la pensée hellénique. Les philosophes lui en ont transmis ce qui en est le caractère vraiment distinctif. Il a leur curiosité d'esprit. Comme eux, il éprouve un besoin irrésistible de poser des questions. Certes il est profondément attaché aux croyances chrétiennes. Mais chacune d'elles soulève toute une série de problèmes. Il n'est pas plus fait pour la foi d'autorité que ne l'étaient Socrate ou Aristote.

Par la tendance de sa pensée, il est vraiment fils de son temps. Comme tous ceux qui pensaient alors, ce qui l'attire, ce sont les problèmes religieux, psychologiques et moraux.

Enfin, comme nous l'avons plus d'une fois noté, il ne peut renier ses origines alexandrines. Comme tous ceux qui ont été formés par les écoles de ce puissant foyer de culture, il a la passion de l'érudition. Il a compulsé beaucoup de livres, noté une foule de faits, accumulé les informations les plus diverses. Pour illustrer une doctrine, justifier une croyance, réfuter un argument, il n'avait qu'à puiser dans le trésor qu'il avait sans cesse accru et enrichi.

1. *C. Cels.*, V, 57, il a lu un écrit pythagoricien qu'il croit être de Pythagore lui-même. Dans ce passage, il dit qu'il a lu Chrysippe, Pythagore, Plutarque, Numénius. Dans VII, 6, il dit avoir lu certain écrit pythagoricien.

APPENDICE

BIBLIOGRAPHIE RÉCENTE D'ORIGÈNE

Il convient tout d'abord de signaler les travaux de M. Baehrens. Il avait été chargé par l'académie royale de Prusse d'éditer les homélies latines d'Origène sur l'Ancien Testament. Il a commencé par donner en 1916 une étude sur le texte de ces homélies, leur transmission et leur histoire, le classement de leurs manuscrits. Cette étude a paru dans les *Texte und Untersuchungen*, XLII[e] vol., 1[er] fascicule. Puis en 1920, il a publié le premier volume qui contient les homélies de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique. En 1921, il a donné le deuxième volume contenant les homélies sur les Nombres, Josué et les Juges. Dans la préface il annonçait que les matériaux du troisième volume étaient prêts. Ce volume contiendrait les homélies et le commentaire du Cantique des Cantiques, les homélies sur les Rois, Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel. Les circonstances l'obligeaient à ajourner l'impression et la publication de ce dernier volume.

Un aperçu sommaire du contenu de l'étude documentaire de Baehrens donnera une idée des résultats importants auxquels l'auteur est parvenu.

Le chapitre I est consacré aux homélies de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique. Elles forment un groupe et les manuscrits que nous possédons de ces homélies proviennent tous d'un seul et même archétype qui serait du

v^e siècle. Dans un II^e chapitre, l'auteur étudie les manuscrits des homélies des Nombres. Ceux-ci proviennent aussi d'un archétype unique qui daterait aussi du v^e siècle. Le III^e chapitre étudie la documentation manuscrite des homélies de Josué et des Juges. Elle aussi remonterait à un archétype de la même époque. Ces trois archétypes paraissent avoir été corrigés par un savant moine qui les aurait eus entre les mains.

Dans les chapitres IV et V l'auteur étudie les manuscrits qui contiennent les deux homélies du Cantique des Cantiques et les quatre livres du commentaire de ce livre traduits par Rufin. Il en montre la filiation. Le chapitre VI offre un très grand intérêt. L'auteur semble avoir fait la preuve que Cassiodore a eu en sa possession les trois archétypes de l'Hexateuque, qu'ils sont originaires de l'Italie méridionale, qu'ils ont été ensuite apportés en France. On trouve dans ce chapitre d'autres conjectures intéressantes relatives à l'histoire de ces manuscrits. Les derniers chapitres donnent des précisions sur les manuscrits de l'homélie latine des Rois, de celles sur Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel, traduites par Jérôme, et enfin sur les fragments grecs des homélies de l'Ancien Testament.

Grâce à M. Baehrens, nous avons enfin une édition vraiment critique des homélies latines. Souhaitons que le troisième volume ne tarde pas trop à paraître.

* * *

Signalons deux études que M. Harnack a publiées sur Origène dans les dernières années. Elles sont intitulées toutes deux : *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* (*Texte und Untersuchungen*, XLII, 3 et 4). L'auteur ne s'est pas proposé d'étudier ce qui nous reste des commentaires et des homélies d'Origène, soit pour mettre en lumière ses doctrines, soit pour fixer avec plus de précision les traits de sa physionomie morale et intellectuelle. Il a voulu tirer de ces documents tous les renseignements positifs qu'ils contiennent sur les

chrétiens et le christianisme du IIIe siècle. Il fait remarquer que ce siècle qui porte déjà en lui-même l'ébauche du christianisme qui triomphera au siècle suivant est mal connu. Il a voulu utiliser Origène pour éclairer cette période de l'histoire de l'Église.

En 1918, il limite son étude aux homélies latines sur l'Hexateuque. En 1919, il étend son enquête à tout l'ensemble de l'œuvre exégétique d'Origène. Les deux études sont faites d'après le même plan, et auraient gagné à être fusionnées. Nous ne les distinguerons pas dans l'aperçu sommaire que nous en donnons.

Tout naturellement nos documents contiennent d'intéressants renseignements sur les Écritures, et l'usage qu'on en faisait alors. Origène voudrait en faire un livre chrétien d'édification. Il s'efforce d'apprendre à son public la bonne manière d'utiliser le saint Livre. Il ne faut pas s'attacher au sens littéral ; il faut rechercher le sens allégorique. Cette tentative d'éducation des lecteurs de la Bible ne va pas sans difficulté. M. Harnack cite de nombreux textes qui confirment les observations que nous avons formulées dans notre chapitre sur les homélies. Nos documents nous renseignent aussi sur la Bible d'Origène, sur les livres qu'il tenait pour canoniques, et sur ceux qu'il classait parmi les antilégomènes. Ils nous apprennent en même temps très exactement quels ont été les écrits non canoniques qu'il lisait et citait. Enfin homélies et commentaires nous font connaître le fait intéressant qu'il existait une véritable tradition exégétique aussi bien chrétienne que juive, qu'Origène a bien connue et largement utilisée.

Deux chapitres rassemblent tout ce que nos documents nous apprennent sur les hérésies qu'Origène a combattues notamment dans les homélies. Ici encore la documentation de ces chapitres confirme les observations que nous avons faites. C'est principalement Marcion et son école que vise le grand exégète. Il les connaît bien. Il a eu sous les yeux les *Antithèses* de Marcion et les *Syllogismes* d'Apelle. M. Harnack aurait pu rappeler qu'il a largement cité le commentaire d'Héracléon. Il a aussi polémisé

contre Valentin et Basilide. Il a parfois relevé les erreurs des Ébionites. Il ignore ou dédaigne aussi bien les gnostiques que les religions syncrétistes. Voir sa 2e étude, p. 105.

Dans ses homélies, Origène ne se prive nullement d'exprimer l'animosité qu'il éprouve pour les philosophes, notamment pour Épicure et son école et même pour les Stoïciens. C'est toute la philosophie qu'il répudie. M. Harnack a rassemblé une foule de textes qui nous fixent sur ses véritables sentiments et sur ceux des chrétiens de ce temps. Notons quelques pages fort curieuses sur la connaissance qu'avait Origène des physiciens et de la médecine de son temps, 2e étude, p. 99 à 105.

Il faudrait relever le chapitre qui contient les textes où Origène fait allusion aux évêques et aux prêtres. Il a une très haute idée de la vocation sacerdotale. Ses critiques sont d'autant plus vives, parfois acerbes. M. Harnack a eu l'idée de réunir les nombreux textes qui nous font connaître les curieuses idées d'Origène sur la valeur symbolique de certains nombres. L'arithmétique mystique et allégorique des néopythagoriciens l'a séduit comme elle a séduit beaucoup d'autres écrivains de ce temps. On trouvera enfin dans ces études d'intéressants textes sur la pénitence, les sacrements et le culte.

M. Harnack n'a pas cru devoir attendre la publication de l'édition critique de Baehrens. Ce n'était pas nécessaire. Pour la tâche qu'il s'était assignée les anciennes éditions suffisaient. Ce qui se comprend moins, c'est la confiance qu'il semble avoir dans les versions de Rufin. Cependant lui-même rappelle les déclarations de celui-ci en ce qui concerne sa façon de traduire Origène. On s'étonne que M. Harnack n'ait pas plus d'une fois hésité avant d'enregistrer les données des versions latines comme si elles provenaient du texte original. Il fait de même état des fragments grecs comme s'ils nous donnaient le texte même d'Origène. Nous osons croire que les observations que nous avons faites sur ces fragments en ébranlent quelque peu l'autorité. Ainsi M. Harnack

nous étonne lorsqu'il affirme l'authenticité du fragment grec qui contient l'épithète de θεοτόκος appliquée à Marie. Voir la 1re étude, p. 87. Les raisons qu'il donne ne nous paraissent pas justifier son opinion [1].

*
* *

M. G. Bardy est l'auteur d'une remarquable thèse de doctorat intitulée : *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origène* (1923).

M. Bardy constate que saint Jérôme a autrefois accablé Rufin, et que de nos jours la critique juge sévèrement son œuvre de traducteur d'Origène. Lui-même a l'impression très nette que Rufin est un homme de bonne foi, animé des plus honnêtes intentions. Mû par un sentiment d'équité et de générosité, soucieux avant tout de vérité historique, M. Bardy a voulu défendre Rufin et le réhabiliter. Il a repris les pièces du procès, et les a soumises à une étude très attentive et très complète. Il fait la critique des extraits du *De Principiis* que Justinien nous a conservés ; il fait celle des passages de la traduction de Jérôme qui se trouvent dans sa lettre à Avitus, et enfin il formule quelques réserves au sujet des extraits que Basile nous a transmis dans sa Philocalia.

Nous accordons volontiers à M. Bardy que Rufin était de bonne foi. Il a également raison de nous rappeler que Jérôme et Justinien sont des adversaires, l'un de Rufin, l'autre d'Origène, prévenus, violents et acharnés.

N'oublions pas cependant qu'il s'agit avant tout dans cette affaire d'une question de fait. Peut-on se fier à la version latine du *De Principiis* ? Est-il permis de s'en servir comme si elle représentait le texte original ? Doit-on l'utiliser sans d'expresses précautions pour une étude de la doctrine d'Origène ? Nous ne le pensons pas et le plaidoyer de M. Bardy ne nous a pas convaincu.

1. Nous n'avons pu avoir connaissance de ces deux études que lorsque notre volume était déjà sous presse.

D'abord après avoir formulé ses réserves, l'auteur y apporte de telles atténuations qu'il n'en reste presque plus rien. Voyez pour les fragments de Justinien ce qu'il écrit à la page 63 ; à la page 69 il semble retirer la concession qu'il a faite, mais à la page 73, il déclare que « dans l'ensemble ces extraits sont consciencieusement copiés ».

Lorsque l'auteur compare la version de Rufin au texte de la Philocalia, il reconnaît que bien souvent Rufin n'a pas exactement rendu les termes philosophiques de l'original, ou n'a pas compris telle phrase ou a développé à l'excès l'expression grecque. Il croit qu'il n'y a pas grande utilité à pousser à fond la comparaison. Les excellentes observations qu'il développe de la page 119 à la page 121 prouvent le contraire. Combien plus instructives seraient ses observations si elles s'appuyaient sur une comparaison détaillée des textes !

Enfin après avoir, il faut le dire, un peu tendancieusement tenté de diminuer la valeur documentaire des extraits de la lettre d'Avitus, il conclut (p. 188) en disant que « l'examen des fragments... donne une haute idée de la traduction de Jérôme ». Ailleurs (p. 197) il dit que « même lorsque tout contrôle est impossible, sa version est digne de confiance ».

Une autre raison qui nous empêche de souscrire à l'opinion de M. Bardy, c'est que lorsqu'on pousse à fond la comparaison entre le texte de la Philocalia et la version de Rufin, on constate que dans maint passage le consciencieux traducteur n'a pas saisi la pensée d'Origène et par cela même l'a dénaturée. Dans les premiers paragraphes du chapitre sur le libre arbitre, Origène utilise les formules de l'anthropologie stoïcienne pour établir sa thèse. Rien de plus précis que son langage, de plus net que sa pensée. Cette précision des termes et cette netteté des idées ont si bien disparu dans la version latine qu'elle serait à peu près incompréhensible sans le texte grec. Dans la suite Origène s'efforce d'expliquer l'endurcissement de Pharaon que les Écritures attribuent à Dieu de telle façon que soit sauvegardé son libre arbitre. Il y par-

vient en sous-entendant que Dieu est un éducateur et que l'endurcissement du roi d'Égypte est un moyen dont le suprême Éducateur se sert pour amener Pharaon au point où son amendement deviendra possible. Rufin n'a pas compris cette conception ; il la remplace par l'idée que Dieu est un Juge qui applique un code et qui punit. L'endurcissement est un châtiment. A une conception morale il substitue une conception juridique. Il serait facile de multiplier les exemples. La vérité, c'est que Rufin n'est pas de taille à comprendre Origène. Sa mentalité de latin le rend impropre à saisir des idées grecques et philosophiques.

Ajoutons que si fragmentaires que soient les extraits de Justinien et de Jérôme, il est certain que sans ces textes nous n'arriverions pas à tirer au clair les doctrines d'Origène relatives au Christ, au Cosmos, à l'origine de la matière et des corps et finalement sa doctrine de la rédemption. Les données de ces textes concordent avec celles qui sont éparses dans le *Contra Celsum*, les tomes du commentaire de Matthieu, ceux du commentaire de Jean, le *De Oratione*.

Une dernière raison qui nous oblige à ne fonder qu'une confiance très limitée dans la version de Rufin, c'est ce qu'une comparaison de sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe avec l'original permet de constater. Non seulement les inexactitudes ou les amplifications verbales abondent, mais les altérations d'un caractère doctrinal sont loin d'être rares. Déjà Eusèbe ne voit l'Église des premiers jours qu'à travers un prisme. Rufin se représente l'Église à travers ses idées de théologien de la fin du IV^e^ siècle. La déformation du passé se fait inconsciemment dans son esprit. Dans ces conditions, l'historien fera bien de ne l'utiliser qu'après l'avoir contrôlé par les textes originaux qui nous restent.

* * *

Rappelons enfin qu'en 1911 M. Diobouniotis, de l'Université d'Athènes, signalait une sorte de commentaire de

l'Apocalypse qui se trouvait dans un manuscrit du couvent de Métévron. On ne tarda pas à y reconnaître un écrit ou fragment d'écrit d'Origène.

Cette même année M. Harnack publiait le nouveau texte en le corrigeant et le commentant. Voir *Texte und Untersuchungen*, XXXVIII, 3. Aussitôt les critiques les plus autorisés MM. A. Robinson, Wohlenberg, Otto Stählin, Klostermann, apportèrent leur contribution à l'amendement et à l'éclaircissement du texte. Enfin M. Turner publiait dans *the Journal of theological Studies* d'abord en avril 1912 et ensuite, dans la même revue, en avril 1923, une nouvelle édition de ce texte accompagnée d'un commentaire critique.

Quelles sont les conclusions qu'ont données ces diverses études? Du moins quelles sont celles que l'on peut considérer d'après nous comme acquises ?

Le nouveau texte ne constitue pas un commentaire proprement dit. Il ne contient que des scolies — nous laissons de côté le texte de l'Apocalypse qui les accompagne — qui sont assez courtes comme les scolies en général. Il n'y en a que deux ou trois qui soient un peu étendues, par exemple, la 27e ou la 30e. Il semble bien que M. Harnack a raison de les attribuer à Origène lui-même. Il a relevé dans ce texte une foule de concordances d'idées et de termes avec les écrits grecs d'Origène. Ce qui n'est pas moins frappant, c'est que l'auteur de ces scolies trouve moyen de transformer l'Apocalypse en un livre d'édification. Il ignore le sens littéral. C'est un tour de force qui rappelle le commentaire et les homélies sur le *Cantique des Cantiques*. Ajoutons que, si brèves qu'elles soient, ces scolies rappellent à chaque ligne la manière d'Origène.

Nos scolies offrent un phénomène qui ne laisse pas d'être énigmatique. On constate qu'il y a pour les trois premiers chapitres de l'Apocalypse 24 scolies, pour les quatre chapitres suivants 10, et pour les six qui font suite seulement 5 scolies. En même temps les deux dernières scolies sont tirées d'Irénée. M. Harnack explique ce curieux phéno-

mène en supposant qu'Origène n'a dicté de scolies que pour les cinq premiers chapitres de l'Apocalypse. Comme cet écrit est certainement très tardif, postérieur au commentaire de Matthieu qui l'annonce, il paraît probable qu'Origène n'a pu pousser plus loin son travail. Il se peut bien que la persécution de Décius l'ait arrêté. Plus tard on aurait ajouté aux 28 scolies d'Origène huit autres tirées de ses écrits et deux que l'on a empruntées à Irénée. Cette explication nous paraît tout à fait acceptable. Ce document n'enrichira guère notre connaissance d'Origène et de ses écrits. Tout au plus nous aidera-t-il à comprendre à quoi devaient servir les scolies. Dans la masse considérable qui nous reste des travaux d'Origène sur les Psaumes, il faut distinguer les fragments qui certainement dérivent des commentaires et les scolies très sommaires. Ces scolies, Origène les appelait son « manuel » aux Psaumes. Les scolies ne seraient-elles pas de simples notes, des aide-mémoire, des résumés, des développements pour son propre usage et pour la commodité de son enseignement ? C'est bien l'impression que nous laissent ces scolies sur l'Apocalypse.

ERRATA

P. 21, au dernier alinéa, 2e ligne, lire quelques-uns.
P. 53, ligne 16, lire Vincent au lieu de Jean.
P. 54, ligne 9, lire la au lieu de les.
P. 54, ligne 10, lire a au lieu de ont.
P. 58, lire à la 6e ligne du dernier alinéa : traduction de quatorze de ces homélies.
P. 60, au 4e alinéa, 7e ligne, lire la Philocalia.
P. 68, lire à la 9e ligne du dernier alinéa : Aquila et au bas de la page revision au lieu de révision.
P. 70, au 4e alinéa, la 7e ligne, lire : Aquila.
P. 73, à la note 8, lire Bardenhewer.
P. 88, note 2, lire 4e éd.
P. 107, au 3e alinéa, dernière ligne, lire : neuf au lieu de sept.
P. 108, à la note 3, lire : de la *Philocal.*
P. 109, à la ligne 18, lire : quatre au lieu de deux.
P. 125, à la note, lire : de la Philocalia.
P. 136, au 3e alinéa, 16e ligne, lire *Idololatria.*
P. 162, à la ligne 9, lire : sa au lieu de ses.

TABLE DES RÉFÉRENCES [1]

Alexandre, 6, 34, 106, 142.
Antiochus d'Ascalon, 87.
Apollodore d'Athènes, 91.
Aquila, 68, 70.
Aristarque, 67, 89 et suiv.
Aristophane de Byzance, 67, 89.
Aristote, 15, 103, 181, 194, 218.
Athénagore, 46.
Aubé, 138, 143.
Avitus, 61.
Baehrens 55, 108, 110, 116, 117, append.
Bardenhewer, 35, 73.
Bardy, append.
Barnabé, 94.
Basilide, IV, VI.
Bigg, 54.
Bossuet, 130.
Bréhier, 94.
Brochet, 57.
Brooke, 73, 76, 208.
Cassiodore, 125.
Celse, 82, 138-161.
Chaerémon, 165.
Chrysippe, 219.
Cicéron, 87, 219.
Clément d'Alexandrie, IV, VI, VII, VIII, 6, 9 et suiv., 25 et suiv., 32, 50, 88, 94, 99, 100, 136, 154, 200.
Clément Romain, 107.
Clerc Ch., 155, note 1.
Cratès de Mallos, 67, 91.
Cyprien de Carthage, II.
Démétrius, II, 16 et suiv., 33, 35 et suiv.
Denis J., 54, 55.
Denys de Thrace, 67, 89.
Didaché, II.
Didyme d'Alexandrie, 67.
Ennius, 92.
Epictète, 146, 158, 179.
Epicure, 119, 141, 142, 159, 163, 184.
Epiphane, 43, 52, 71.
Eusèbe de Césarée, 1 et suiv., 8 et suiv., 12 et suiv., 16 et suiv., 26 et suiv., 30 et suiv., 34, 35, 37, 39, 41, 42, 44 et suiv., 52, 62, 68, 69 et suiv.,

1. Nous n'avons relevé que les références qui contiennent un renseignement ou une opinion.

73, 83, 106, 132, 162, 195, 196, 200, 201, 206.
Evhémère, 92, 93.
Fabien, 42.
Gabrielsson, 86.
Gélase, 53.
Gennadius, 40.
Goltz von der, 52.
Grützmacher, 57.
Guyot, 19, note 2.
Harnack, I, IX, 19, 27, 30, 35 note 3, 39, 55, 68 note 1, 73 note 8, 95 note 1, 131 note 3, 141 note 4, 162, 190 note 1, 196 notes 1 et 3, 200 note 2, appendice.
Heine, 139, 141, 146.
Héraclas, 18, 27, 39.
Héracléon, IV, 80.
Huet, 131.
Jérôme, 34, 35, 37, 44, 52 et suiv., 63, 68, 73, 82, 107, 108, 121 et suiv., 126 et suiv., 131 et suiv., 203, 211.
Julius Africanus, 201.
Justin Martyr, 27 note 1, 46, 50, 66, 147, 153.
Justinien, 54, 61.
Keim, 138, 141, 143.
Kimmel, 62.
Klostermann, 53 note 2, 107 note 1, 125 note 1, 206, 209 note 1.
Kœtschau, 21, 27, 44, 45, 55, 59, 96, 139 et suiv., 162, 190 notes 1 et 2, 195, 206, 214 note 1.
Lommatzsch, 10, 17, 35, 60, 96, 121, 122, 191, 200 note 2, 209, 210 et suiv.
Lucien, 141, 142.
Marc Aurèle, 141, 155, 158.
Marcion, V, 123, 124.
Maxime de Tyr, 137, 163.
Méliton, 183.
Mennas, 61.
Merlin, 121 note 1.
Migne, 96.
Mommsen, 62.
Neumann, 138 et suiv., 163.
Numenius, 93, 158.
Overbeck, III, 138.
Pamphile, 1, 2, 3, 5, 34, 36, 211.
Pasteur d'Hermas, VII.
Patrick, 139.
Pausanias, 85.
Pélagaud, 138 et suiv., 141, 143.
Philocalia, 54, 60, 162, 202, 206, 211.
Philon, 77, 88, 90, 94.
Photius, 5, 36, 40, 91.
Pierre d'Alexandrie, 40.
Platon, 86, 87, 88, 91, 103, 149, 152 et suiv., 156, 159, 160, 165, 172, 175, 183, 192, 194, 198, 217, 218.
Plotin, 87, 101, 150.
Plutarque, 12, 14, 93, 115, 121, 159.
Porphyre, X, 4, 19 et suiv., 41, 49, 83, 93, 150, 214.
Preuschen, 21 note 3, 28, 34, 73, 205 et suiv.
Ptolémée, IV.
Puech A., III.
Redepenning, 96.
Renan, VIII, 39, 139, 141, 142, 143, 147, 151, 159, 167, 174, 175, 182.
Réville J., 7, note 1.
Robinson, 60, 76.
Routh, 40 note 2.

Rufin, 42, 54 et suiv., 72, 73, 96, 104, 107 et suiv., 118 note 3, 126, 134, 203, 211 et suiv.
Schmiedel, 116.
Schurer, 69.
Schwartz, 62.
Spartien, 7.
Suidas, 204.
Susemihl, 86.
Swete, 69.
Symmaque, 69, 70.
Tatien, 46, 154.
Tertullien, VII, 7, 12, 23, 62, 82, 136, 158, 200.
Théoctiste, 34, 106.
Théodotion, 68 et suiv.
Tillemont, 31, 57.
Valentin, IV, VI.
Vincent de Beauvais, 53.
Voltaire, 152 note 1, 174.
Vopiscus, 8.
Wendland, 137, 206 note.
Wescott, 31, 210.
Zeller, 14 note 1, 21, 88, 139, 141.
Zénodote, 67, 68.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS ..... I-II

INTRODUCTION ..... I-X

L'intérêt de la pensée d'Origène. — Son époque marquée par la crise de croissance du christianisme. — Celui-ci s'adapte à de nouvelles conditions. — Transformation de l'organisation des églises, du culte, notamment du baptême et de l'eucharistie. — Cette transformation commence à s'étendre aux idées. — Sensible dans le fait qu'avec les apologètes apparaissent de vrais écrivains. — L'évolution se produit d'abord chez les gnostiques. — Caractère informe et imprécis des croyances chrétiennes au IIe siècle. — Nécessité d'un ajustement de ces croyances à la philosophie. — L'effort dans ce sens des gnostiques. — Mouvement d'idées analogue quoique d'un autre caractère en Occident. — L'élément stable dans cette évolution générale du christianisme. — Une direction nécessaire à la pensée chrétienne. — Origène le guide providentiel. — Il a les qualités du rôle ; science, talent de vulgarisation, piété qui inspire confiance ; pensée claire et cohérente.

CHAPITRE Ier. — Enfance et Adolescence 1-15

Eusèbe est notre principale source. — Il tient ses renseignements de Pamphile et d'autres bons témoins. — Certains de ses défauts d'historien. — Les origines d'Origène, lieu de naissance, parents. — Quand Léonide est-il devenu chrétien ? — Les renseignements de Porphyre. — Nom et dates de la naissance et de la mort d'Origène. — Instruction première du fils de Léonide. — Il fréquente l'école catéchétique alors dirigée par Clément. — Sa notoriété. — La persécution de 202. — Ce qu'elle fut à Car-

Pages.

thage. — A Alexandrie. Accalmie et reprise. — Ardeur de foi du jeune Origène. — Martyre de Léonide. — Origène et l'hérétique Paul. — Sollicité de rouvrir le Didascalée. — Caractère de son premier enseignement. — Six de ses élèves arrêtés et exécutés. — Son rigorisme; provenance de cet ascétisme. — La physionomie morale d'Origène. — Le Grec et le chrétien chez lui.

CHAPITRE II. — La période créatrice..... 16-29

Premiers rapports de Démétrius avec Origène. — Celui-ci se mutile. — Il se voit obligé de reprendre ses études de philosophie. Héraclas. — Origène suit les leçons d'Ammonius Saccas. — Ce que Porphyre dit de son enseignement et ce qu'il lui reproche. — Les philosophes qu'il étudie d'après Porphyre sont des allégoristes. — Son étude de la philosophie à cette époque. — Son ouverture d'esprit. — Le profit qu'il tire de cette étude. — La philosophie lui donne les moyens de faire valoir ses croyances. — Il s'applique à les interpréter dans les termes de la philosophie. — Il élabore un système de philosophie chrétienne. — Cette évolution s'accomplit de sa 20e à sa 30e année. — Dans la suite sa pensée n'évoluera plus. — Réorganisation de l'enseignement au Didascalée. — Date où Origène commence à écrire. — Il réalise le double rêve de Clément. — L'évolution de ses idées ne signifie pas une conversion à la philosophie.

CHAPITRE III. — A Alexandrie..... 30-40

Voyages divers d'Origène. — Son activité littéraire. — L'abondance de ses écrits expliquée par ses procédés de rédaction. — Dictées, formules et clichés, absence de préoccupation littéraire permettent une production rapide et régulière. — Écrits composés ou commencés à Alexandrie. — Démêlés avec Démétrius. — Origène reçoit l'imposition des mains à Césarée. — Émotion de son évêque. — Causes. — Démétrius le fait exiler par un premier concile et déposer par un deuxième. — Comment furent accueillies ces mesures. — En 232 Origène quitte Alexandrie, se fixe à Césarée. — Sentiments de l'exilé et l'action qu'a eue sur eux sa foi particulière. — Comment Héraclas, successeur de Démétrius, traite Origène.

CHAPITRE IV. — La dernière Étape..... 41-50

Réputation d'Origène après la crise de 232. — Est-il alors suspect d'hérésie? Sa lettre à Fabien de Rome. —

Pages.

Sès voyages après son départ d'Alexandrie. — Il se fixe à Césarée en Palestine. — Persécution de Maximin de Thrace. — Origène rétablit le Didascalée. — Quelques-uns de sés nouveaux élèves. — Il forme une élite et une école de pensée chrétienne. — L'éducateur et le professeur. — Sa production littéraire à Césarée. — Origène prédicateur. — Persécution de Décius. — Martyre et mort d'Origène. — Constance de ses sentiments chrétiens. — Pourquoi Porphyre le traite de mal pensant.

CHAPITRE V. — L'œuvre..... 51-65

Une étude littéraire des écrits d'Origène indispensable. — Dimensions de son œuvre. — Catalogues de ses écrits. — Ceux que l'on lisait en Occident. — Le décret de Gélase. — De la conservation en texte grec de certains de ses écrits. — Les versions latines. — Jérôme traducteur d'Origène. — Sa querelle avec Rufin au sujet du De Principiis. — Colère de Jérôme et ses explications. — Ce que cette controverse révèle de son caractère. — Lui-même n'est pas un fidèle traducteur d'Origène. — Pourquoi il a traduit avec exactitude le De Principiis. — Comparaison d'une des homélies de Jérémie qu'il a traduite avec le texte grec. — Mérite de ses versions. — Rufin traducteur d'Origène. — Ses aveux. — Comparaison de sa version avec le texte de la Philocalia. — Les fragments de la lettre de Justinien à Mennas. — La lettre à Avitus. — Traduction de Rufin de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe. — Conclusion sur la valeur documentaire des versions de Rufin. — L'ordre dans lequel il convient d'étudier les écrits d'Origène.

CHAPITRE VI. — Les Hexaples..... 66-71

Dans leurs controverses avec les chrétiens, les exégètes juifs contestaient certaines leçons des LXX. — Origène entreprend de rectifier le texte de cette version. — Les grammairiens d'Alexandrie. — Leurs travaux de critique textuelle. — Défauts et mérites de cette critique. — Origène emprunte leur méthode. — Versions de la bible hébraïque dont il disposait. — Comment il amende le texte des LXX. — L'obelus et l'astérisque. — Résultats de son travail. — Les Hexaples et les Tétraples. — Durée de ce travail.

CHAPITRE VII. — Les Commentaires..... 72-95

Les livres de l'Ancien Testament qu'a commentés Ori-

Pages.

gène. — Ses commentaires du Nouveau Testament. — Ce qui reste du texte grec de ses commentaires. — La différence entre un commentaire d'Origène et un commentaire moderne des écrits bibliques. — Sa méthode. — Le sens littéral. — Son dédain de ce sens, contradictions et absurdités qu'il implique. — Raison d'être, d'après lui, de ce sens. — Le sens allégorique ou spirituel. — Divers exemples. — Deux exemples typiques dans le Contra Celsum. — Le sens moral. — Le cadre du commentaire toujours le même. — Il explique les dimensions du commentaire. — Exemples empruntés au commentaire sur le IVe évangile. — Le sens allégorique seul intéresse Origène. — L'histoire biblique transformée en une allégorie. — Ce qu'il conserve du sens littéral ou historique. — Il n'ose suivre les exégètes gnostiques jusqu'au bout. — Les avantages de sa méthode soit pour la défense, soit pour l'utilisation des Écritures. — Avantages pratiques qu'il y trouve. — Cette méthode perfectionnée à Alexandrie. — Cette ville foyer de haute culture. — La superstition de l'érudition. — D'autre part l'influence de la philosophie sur les idées générales du temps. — Le scepticisme critique ébranle la confiance dans la raison. — La réaction se manifeste par le culte des autorités du passé. — Tendance qui se fait sentir chez les philosophes grecs, les Juifs, les chrétiens tels que Clément d'Alexandrie. — Origène les subit. — Il met les Écritures à la base de sa philosophie religieuse et l'y retrouve. — Il adopte les règles des exégètes alexandrins comme il avait adopté les règles des grammairiens. — Les allégoristes d'Alexandrie et du temps. — Ceux de Pergame. — Ceux de l'école stoïcienne. — Allégorisation des religions non helléniques. — Plutarque, Numénius, Philon. — L'allégorie chez les chrétiens, Paul, l'épître aux Hébreux, Barnabé, Clément d'Alexandrie. — Origène élève des allégoristes. — L'illusion de l'allégorie.

CHAPITRE VIII. — Le De Principiis..... 96-105

Objet du chapitre : l'étude des questions relatives à la forme littéraire de cet ouvrage. — Sa date. — Ce qu'Origène se proposait de faire en l'écrivant. — Analyse et contenu des quatre livres du De Principiis. — Leurs rapports et leur enchaînement. — Du véritable dessein de l'auteur. — Du titre qu'il a donné à son livre. — Deux opinions sur la signification de ce titre. — En fait c'est le premier grand système connu de théologie chré-

Pages.

tienne. — Les systèmes analogues des théologiens gnostiques. — Le système de Plotin a le même caractère. — Raisons qui obligent Origène d'ajouter à l'exposition de son système un livre sur le libre arbitre, et un autre sur l'interprétation des Écritures. — Défauts de l'ouvrage. — Sa méthode de démonstration dans le De Principiis. — Elle correspond aux influences qui ont formé sa pensée. — Comment Origène préparait et composait ses écrits. — Soins qu'il a apportés à la rédaction du De Principiis. — Importance de cet écrit pour la connaissance de la pensée de l'auteur.

CHAPITRE IX. — Les Homélies..... 104-137

L'homélie. — Origène prédicateur, où et quand. — Il n'a pas créé le genre. — Ce qu'il en a fait. — Ce qui subsiste des homélies grecques. — Rufin et Jérôme traducteurs d'homélies. — Leurs versions des homélies n'ont pas une valeur de premier ordre. — Les homélies ne sont pas un commentaire suivi des Écritures. — Règle qu'Origène a suivie pour le choix des péricopes à expliquer. — Interprétation littérale et interprétation allégorique dans les homélies. — Critiques que soulevait l'interprétation allégorique parmi les auditeurs. — Efforts du prédicateur pour l'acclimater dans les assemblées. — Valeur inégale des homélies. — Leur popularité en Occident. — Origène n'est pas orateur, mais parfois très chaleureux; exemples. — Caractère didactique de ses discours. — Groupes d'homélies. — Les homélies de la Genèse et de l'Exode. — En général, Origène y sacrifie le sens littéral ou historique. — Homélies sur le Lévitique. — Valeur symbolique qu'il attribue aux sacrifices, rites et culte d'Israël. — Toute l'histoire de la conquête représente la lutte du chrétien contre les passions et autres adversaires. — L'histoire de Josué préfigure la carrière du Christ. — Il écarte le sens historique des guerres d'Israël. — Par cette méthode, il pense neutraliser la critique des marcionites. — Détails sur les hérétiques, les épicuriens, la persécution, le martyre. — Un passage suspect. — Son homélie sur la pythonisse. — Les neuf homélies sur Ésaïe, traduites par Jérôme. — Examen de l'état actuel de ces discours. — Coupures, retouches et phrases intercalées. — Jérôme a peut-être fait un choix parmi les homélies sur Ézéchiel. — Sommaire de celles qu'il a traduites. — Les homélies sur Jérémie. — Plus de la moitié sont perdues. — Origène paraît avoir choisi des péricopes à expliquer un peu

Pages.

partout dans le livre du prophète. — Date de ces homélies. — Celles qui ont été conservées en grec et celles que Jérôme a traduites. — Valeur de ces discours. — Ils contiennent l'essentiel de la théologie de l'auteur. — Les deux homélies sur le Cantique des Cantiques. — La traduction de Jérôme. — Un triomphe de l'allégorie. — L'interprétation qu'Origène donne du Cantique des Cantiques. — Son mysticisme. — Les homélies du Nouveau Testament. — Seules trente-neuf homélies sur Luc conservées dans une version de Jérôme. — Grande inégalité dans la distribution des sujets traités et de l'étendue de l'explication qui en est donnée. — Jérôme en a-t-il omis ? Leur état actuel probablement dû à Origène lui-même. — Ce sont des fragments ou des résumés de ses homélies sur Luc. — Date de ces discours. — Dans quelle mesure les homélies latines constituent une documentation sérieuse — On constate qu'il y omet ses idées les plus hardies. — Ses raisons. — L'enseignement doctrinal des homélies. — Il y dénonce l'hérésie, mais ne signale pas le péril des religions syncrétistes. — La morale de ces discours. — Origène n'est pas moraliste. — Sur ce point il est inférieur à Clément et à Tertullien. — Il n'insiste pas sur le devoir de solidarité. — La prédication populaire des philosophes.

CHAPITRE X. — Le Philosophe Celse..... 138-161

L'énigme de la personnalité de Celse. — Reconstitution possible du Discours véritable. — Le plan de cet écrit. — Sa date. — Celse était-il l'ami de Lucien ? — Origène le croit épicurien. — De sa part c'est une pure conjecture. — Instruction et culture de Celse. — Le judaïsme et le christianisme le préoccupent spécialement. — L'effort qu'il a fait pour les bien connaître. — Il a étudié leurs documents. — Il a interrogé des chrétiens. — Le dessein de son Discours. — Sa critique de Jésus, de sa naissance, de son entourage et de ses adeptes, de ses miracles, de ses prédictions, de sa résurrection. — Ce que Celse paraît avoir emprunté à la polémique juive. — Ce qui est à lui. — Sa critique des doctrines communes aux Juifs et aux chrétiens. — Il n'admet pas que le Fils de Dieu descende parmi les hommes. — Répugnance qui lui vient de son platonisme. — Sa critique des récits de la Genèse. — Il ne veut pas qu'on les allégorise. — Il raille Juifs et Chrétiens de croire que Dieu a créé le monde pour eux. — Il rejette leur explication de l'origine du mal. Il

Pages.

signale les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. — Celse et Voltaire. — Sa critique particulière du christianisme. — Ses doctrines sont empruntées à Platon, aux Perses, et même aux Égyptiens. — La vigueur et la pénétration de la critique de Celse. — Il propose aux chrétiens un traité de paix. — Ses raisons. — Les conditions qu'il y met et qu'il juge acceptables. — Le christianisme de ce temps les aurait repoussées. - Pour quelles raisons? — Celse à la fois esprit critique et esprit religieux. — Il s'explique en grande partie par le mouvement des idées philosophiques. — Son loyalisme.

CHAPITRE XI. — Le Contra Celsum..... 162-189

Date de cet écrit. Composé à la requête d'Ambroise. — Première impression que fait sur Origène le Discours véritable. — Il en commence une réfutation sommaire. — Puis se décide à le réfuter en détail. — Réplique d'Origène aux critiques de Celse relatives à la naissance de Jésus, au récit des Rois mages, à celui du baptême. — Ils prouvent la divinité de Jésus. — Ses miracles supérieurs à ceux des goètes, puisqu'ils créent de la vie divine. — Argument qu'Origène tire de la condition des disciples. — Sa réplique à la critique que Celse fait de la Passion. — Jésus a souffert en tant qu'homme. — Il a prévu et accepté sa mort. — Pilate a été puni. — Origène trahit un certain embarras dans sa défense de la Passion. — Il triomphe à propos de la résurrection. — Pourquoi Jésus ne s'est pas montré aux Juifs, à Pilate. — En ce qui concerne Jésus, aucun accord possible entre Celse et Origène. — Pourquoi Celse ne peut admettre la descente de Jésus et la réplique d'Origène. — Origène revendique le droit d'allégoriser les récits de l'Ancien Testament. — D'après lui, Celse excuse le mal par son explication de l'existence du mal. — Origène emprunte aux Stoïciens des raisons pour réfuter le reproche fait aux chrétiens de se croire les objets de la particulière sollicitude de Dieu. — Comment il réfute l'accusation de plagiat dont Celse veut accabler les chrétiens. — La plus grande force des paroles des prophètes, de Jésus, des apôtres. — Réfutation de menues critiques. — Les deux adversaires dignes l'un de l'autre. — Origène prend au sérieux les propositions de paix de Celse. — Il les repousse. — Il n'admet aucun accommodement avec les religions païennes. — Elles émanent des démons. — Origène inconscient du caractère subversif du christianisme de son temps. —

Pages.

Il refuse toute participation au culte des Empereurs. — Comment il entend et à quelles conditions secourir l'empire. — Il réclame pour les chrétiens l'exemption du service armé. — « La patrie selon Dieu ».

CHAPITRE XII. — Les écrits de circonstance..... 190-204

La date, le lieu de composition et l'occasion du De Oratione. — L'intention et le dessein de l'auteur. — Réponse d'Origène à ceux qui doutaient de l'efficacité de la prière. — La vraie prière. — Faut-il prier Jésus ? — Commentaire de l'Oraison dominicale. — Il l'allégorise. — Élévation des sentiments et médiocrité littéraire du De Oratione. — Il fait bien connaître le mysticisme d'Origène. — Des destinataires de l'Exhortation au martyre. Date et lieu de composition de ce traité. — La persécution de Maximin de Thrace. — Origène ne paraît pas avoir fui. — Son traité est une prédication d'héroïsme chrétien. — Mobiles qu'il invoque. — « Toute la vie chrétienne est un martyre ». — Jésus en agonie. — Le martyre a une vertu propre. — Réfutation des sophismes qui en détournent. — Ce qui reste de la correspondance d'Origène. — La lettre de Julius Africanus. — Réponse d'Origène. — Il attache peu d'importance aux observations de Julius. — La lettre de Grégoire. — Conseils pour ses études et sa carrière. — Les fragments de sa lettre à ses amis d'Alexandrie. — Sa correspondance n'apprendrait presque rien sur Origène intime.

CHAPITRE XIII. — Les reliquiae..... 205-213

Questions qui se posent au sujet des fragments isolés des écrits d'Origène. — Ceux de la Philocalia. — Les Chaînes. — Point de vue auquel nous les étudions. — Les fragments du commentaire de Jean. — Examen comparatif de ceux qui correspondent avec les textes qui existent. — Conclusions critiques peu favorables aux extraits. — Les fragments des homélies de Jérémie. — Confirmation des conclusions critiques précédentes. — Travaux d'Origène sur les Psaumes. — Ce qui en reste. — Homélies traduites par Rufin. — Comparaison des fragments grecs de ces homélies avec la version latine. — Plus favorable à Rufin qu'aux extraits. — Conclusions critiques conformes aux précédentes. — Les autres fragments et extraits provenant des Chaînes. — Conclusion en ce qui les regarde.

Pages.

CHAPITRE XIV. — Culture et érudition d'Origène. 214-220

Les connaissances littéraires d'Origène. — Iliade et Odyssée. — Il n'a que dédain pour Hésiode. — Il cite Euripide. — Il a utilisé Hérodote. — Il exploite les manuels alors en usage. — Il cite quelques ouvrages spéciaux. — Les philosophes présocratiques qu'il nomme. — Ce qu'il admire chez Socrate. — Parties de la philosophie de Platon qu'il s'est assimilées. — Les dialogues qu'il cite. — Raisons de penser qu'il a étudié certains traités d'Aristote. — Sa connaissance du stoïcisme. — Il ne paraît pas avoir étudié Épicure, ni la nouvelle Académie, ni les sceptiques. — Il connaît leurs principales doctrines. — Il a pratiqué certains philosophes de son temps. — La philosophie a éveillé en lui la curiosité de l'esprit hellénique. — Il trahit ses origines alexandrines. — Il est fils de son temps.

APPENDICE BIBLIOGRAPHIQUE. 221

ERRATA. 230

TABLE DES RÉFÉRENCES. 231

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Peyriller, Rouchon et Gamon.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

QUARANTE-TROISIÈME VOLUME

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME DEUXIÈME

L'AMBIANCE PHILOSOPHIQUE

OUVRAGES DE L'AUTEUR :

Clément d'Alexandrie, 2e édition, 1906 (épuisé).

Introduction à l'étude du Gnosticisme, 1903 (épuisé).

Étude sur les Origines des Églises de l'Age apostolique, 1909.

Gnostiques et Gnosticisme, 1913 (2e édition, 1925). Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Idéalisme et Réalisme (*Une application aux problèmes d'après guerre des idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote*), 1920.

Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, 1er volume, 1923.

Esquisse de la pensée d'Origène, Huit conférences, 1925.

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME DEUXIÈME

L'AMBIANCE PHILOSOPHIQUE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VI^e^

1927

AVANT-PROPOS

Nous avons consacré un premier volume à la vie et aux écrits d'Origène. Dans un troisième volume nous exposons ses doctrines. Entre ces deux volumes nous insérons celui-ci qui essaie de faire revivre le milieu philosophique qui a formé en très grande partie la pensée de notre auteur.

A première vue, le lecteur sera probablement porté à considérer ce deuxième volume comme un hors d'œuvre. Nous nous sommes efforcé d'en montrer l'utilité et même la nécessité. Ajoutons ici qu'en fait c'est une expérience sans cesse renouvelée qui nous a en quelque sorte contraint d'étudier cette période de l'histoire de la philosophie grecque qui fait le sujet de ce deuxième volume.

Comme tout le monde, nous avons commencé par constater qu'Origène a emprunté aux philosophes grecs certaines idées et une certaine technique. Bientôt nous avons été amené à reconnaître que les affinités de sa pensée avec celle des platoniciens, des stoïciens, des pythagoriciens, des péripatéticiens de son temps ont été plus profondes qu'il ne paraît. Plus nous le replongions

dans cette ambiance philosophique, et mieux s'expliquaient son esprit, ses tendances, ses idées. Situez-le au milieu des Plutarque, des Épictète, des Dion de Pruse, des Philostrate, des Lucien, et vous constaterez à chaque instant qu'il a subi les mêmes grands courants de pensée et de sentiment. Rien de plus curieux que d'observer comment ses convictions chrétiennes se sont accommodées de tant de conceptions authentiquement helléniques qu'il partage avec ces philosophes.

Veut-on se rendre compte à quel point le grand théologien d'Alexandrie qui est en même temps un grand chrétien est fils de la philosophie grecque, que l'on compare sa théologie à celle du IVe siècle. Si celle-ci a répudié celle d'Origène, c'est tout simplement parce qu'elle n'a plus rien du génie de la philosophie. Les raisonnements auxquels se livre Athanase au sujet du Logos prouvent avec la dernière évidence qu'il ne possède plus la notion même du Logos des philosophes. Le Logos n'est plus pour lui qu'un mot vide de son vrai sens. S'il en avait conservé la vraie signification, il n'aurait jamais songé à égaler le Fils au Père, le Logos à Dieu lui-même. La connaissance intime et réelle de la philosophie se perd après Origène, et c'est pour cette raison que l'Église l'a traité d'hérétique, au lieu de le considérer comme le précurseur de sa propre théologie.

Il ne s'agit nullement dans ce volume de faire l'histoire d'une certaine période de la philosophie grecque. Nous nous bornons à en mettre en relief les traits essentiels, afin d'éclairer le mieux possible les voies que suit la pensée grecque qui a été l'institutrice de celle d'Origène comme de celle de son temps. Plus on aura présente

à l'esprit la vivante image de cette philosophie, et plus aussi s'éclaireront les doctrines de notre auteur. On reconnaîtra alors, croyons-nous, que cette étude, bien loin d'être superflue, est indispensable à qui veut connaître à fond Origène.

CHAPITRE PREMIER

LE PROBLÈME DES SOURCES DE LA PENSÉE D'ORIGÈNE

Il n'est pas douteux qu'en la personne d'Origène se sont rencontrés et associés un philosophe grec et un chrétien de l'ancienne église. Il est d'une part imbu jusqu'aux moelles de la science alexandrine. Il est grammairien, commentateur, allégoriste comme le sont ses maîtres. En particulier la philosophie représentée alors avec éclat à Alexandrie a été son institutrice. Il ne peut penser, raisonner, discuter qu'à la manière des Grecs cultivés de son temps. Toute sa mentalité est d'un érudit et d'un philosophe alexandrin. D'autre part, ce même Origène est foncièrement chrétien. Personne n'en doutait. Porphyre le sait absolument sincère ; il regrette d'autant plus qu'un homme aussi instruit donne dans les aberrations des chrétiens. Nous avons déjà souligné le fait que d'un bout à l'autre de sa carrière l'auteur du *De Martyrio* est resté fidèle à ses convictions ; il demeure jusqu'à sa mort chrétien aussi enthousiaste qu'aux jours de son adolescence. Ce qui n'est pas moins significatif, c'est que lui-même se déclare bien haut de la secte honnie. Dans les premières pages du *Contra Celsum*, il reconnaît que les chrétiens sont en marge de la société ; ils ne sont pas incorporés dans le régime ; ils n'ont pas à vrai dire d'existence légale. « Ils sont hors la loi ». Cela n'empêche pas Origène de s'identifier avec les chrétiens ; il est des leurs;

il va prendre leur défense. A la fin de son livre, Celse proposait aux chrétiens de son temps une sorte de traité de paix. Les conditions qu'il y posait pouvaient paraître acceptables. Pourvu que les chrétiens ne refusassent pas de rendre hommage à l'empereur, et que celui-ci pût compter sur leur loyal concours pour défendre l'Empire, ils penseraient ce qu'ils voudraient, croiraient ce qui leur plairait. Si Origène n'avait été qu'un chrétien tiède, plus philosophe que disciple du Christ, il aurait probablement souscrit à de telles conditions. Mais il les rejette, non sans quelque dédain.

Il est naturel que le philosophe et le chrétien qui voisinaient chez Origène, aient cherché à s'accommoder l'un à l'autre. Quand on a l'esprit aussi synthétique que notre auteur, on ne se contente pas d'avoir deux mentalités juxtaposées ; on cherche à les fusionner. — Puis pouvait-il s'enfermer dans le cercle des croyances chrétiennes sans essayer de les interpréter, lui qui voulait propager sa foi parmi les intellectuels de son temps ? — N'avait-il pas enfin un besoin impérieux de la philosophie grecque pour défendre le christianisme, et en faire un plaidoyer que les hommes instruits pussent comprendre et apprécier ?

Au surplus, Origène n'est pas le premier qui ait rapproché la philosophie et le christianisme. Les théologiens gnostiques avaient largement utilisé Platon, le stoïcisme, le pythagorisme, pour bâtir leurs systèmes. Il est vrai qu'ils l'avaient fait de telle façon qu'ils effarouchaient les simples fidèles. On en était venu, même à Alexandrie chez les chrétiens, à redouter les études, à penser qu'on pouvait se passer de la philosophie. Certains prétendaient même que les écrits apostoliques suffisaient, et qu'un chrétien n'a pas besoin d'écrire. C'est contre ces préventions que Clément d'Alexandrie avait été forcé de se défendre. Ses premiers Stromates établissent avec éclat la nécessité et le devoir d'étudier la philosophie, de l'utiliser et d'en faire un auxiliaire de la foi. Il allait jus-

qu'à dire que Socrate et Platon avaient été pour les Grecs ce que Moïse et les prophètes avaient été pour les chrétiens. Clément avait donc frayé les voies. Il avait eu gain de cause. Personne désormais, du moins à notre connaissance, ne contestera au docteur ou à l'écrivain chrétien le droit d'étudier la philosophie et d'en faire usage pour interpréter la foi chrétienne.

Le résultat acquis par Clément était de la plus haute importance. Origène n'avait plus à s'attarder à une polémique préliminaire. Celle-ci avait si bien absorbé Clément qu'il n'eut plus le temps d'écrire la troisième partie de son grand ouvrage. Le Maître ou Didascale qui devait y exposer la philosophie chrétienne est resté muet. C'est la gloire d'Origène de lui avoir rendu la parole.

S'il est vrai que les croyances chrétiennes et la culture hellénique et philosophique de son temps sont les deux influences essentielles qui ont formé Origène, n'est-il pas évident que le devoir de l'historien est de rechercher de quelle façon ces deux influences ont pu cohabiter chez le même homme, quelle action et quelle réaction réciproques elles ont exercées l'une sur l'autre ? Ne faut-il pas se demander si la philosophie a modifié les croyances du chrétien, ou si ces croyances ont déformé la pensée du philosophe? Il importe aussi de savoir si Origène a eu conscience de la double inspiration de sa pensée, et s'il a exercé une pression soit sur l'une soit sur l'autre, ou bien si la plupart du temps des idées d'origine différente se sont spontanément ajustées dans sa pensée. Il faudra enfin dégager de l'analyse de ses doctrines sa part d'originalité. Tel est le dessein de notre étude. Est-il nécessaire d'ajouter que c'est exclusivement sur une documentation scrupuleusement et minutieusement établie que repose toute notre recherche ?

Le christianisme et la philosophie grecque sont les deux influences essentielles qui ont formé Origène. Sont-elles les seules ?

Nous ne le pensons pas. L'analyse même des doctrines de notre auteur nous révélera la trace parfois assez profonde de l'influence des théologiens gnostiques qui l'ont précédé. Il est certain qu'Origène les connaissait bien. Les noms de Basilide, de Valentin, de Marcion reviennent fréquemment dans ses écrits. Il les nomme parfois même dans ses homélies. Innombrables sont les passages où il réfute leurs principales doctrines. Tantôt c'est leur doctrine du Démiurge, tantôt c'est leur doctrine du privilège des « spirituels ». Bien souvent il les critique sans même les nommer. Pendant qu'il écrit son commentaire de Jean, il a sous les yeux celui d'Héracléon, disciple de Valentin. Il cite ses interprétations, il les discute, les rejette ou les approuve. Une connaissance aussi précise suppose une fréquentation prolongée des auteurs. Comment n'aurait-elle pas eu des répercussions directes ou indirectes sur la pensée d'Origène ? Aussi la théologie gnostique n'a pas laissé d'exercer une influence réelle sur lui. Il faudra en tenir compte [1].

Les admirables travaux de MM. J. Réville, F. Cumont, Reitzenstein, Frazer, et d'autres, nous ont révélé l'existence et la diffusion aux premiers siècles de l'ère chrétienne d'une religiosité fort différente de l'ancienne religion hellénique. Les éléments les plus divers y entraient et s'y amalgamaient. Babylone, la Phénicie, l'Égypte, l'Asie Mineure, la Perse, les mystères grecs, contribuaient tous à former cet étrange mélange. Cette religiosité syncrétiste avait non seulement ses rites et ses symboles, mais ses mythes et une sorte de théologie. Des documents et des vestiges de toutes sortes qu'elle a laissés se dégagent une conception plus ou moins précise de Dieu et des dieux subalternes, une cosmologie généralement dualiste, un ascétisme prononcé, quand ce n'est pas le libertinage

1. Voir notre article : *De l'influence du Gnosticisme sur Origène* dans la Revue de l'*Histoire des Religions* n° 3, 1923 (tirage à part).

rituel. Ce qui est le plus caractéristique, c'est qu'elle prétendait donner satisfaction aux besoins de purification, d'expiation et de rédemption, et assurer l'immortalité à l'individu. Il va sans dire que cette religiosité n'a rien d'une théologie systématique. Les éléments en sont partout épars, les uns dans tel culte, ou tel mystère, les autres dans tel autre.

Cette religiosité dont l'apparition dès le premier siècle de l'ère chrétienne marque un véritable renouveau du sentiment mystique, a été fort répandue ; on en trouve les traces partout [1]. Au troisième siècle, elle rivalise avec le christianisme Il n'est pas encore certain que celui-ci parvienne à l'emporter sur elle. Le gnosticisme presque tout entier en quelque sorte y baigne. Les sectes obscures que l'on peut appeler prégnostiques en sont sorties, et les associations proprement gnostiques du IIIe siècle, même celles qui sont chrétiennes d'origine et d'inspiration, en sont tout imprégnées. La théologie gnostique elle-même, notamment celle de l'école de Valentin, n'est pas sans avoir subi l'influence de cette religiosité syncrétiste. Il serait illusoire de tenter d'expliquer la pensée gnostique uniquement par la double influence de la philosophie et du christianisme.

Y a-t-il à tout le moins des infiltrations syncrétistes dans la pensée d'Origène ? Ce n'est pas impossible. Il connaissait à fond la théologie gnostique, s'il paraît avoir moins connu le gnosticisme vulgaire. Par elle, certaines idées syncrétistes auraient pu pénétrer dans sa pensée. L'infiltration aurait pu encore plus facilement se produire par la philosophie de son temps, qui, elle, forme un élément essentiel de sa pensée. En effet certaines écoles se montraient singulièrement accueillantes au syncrétisme. Le platonicien Apulée en est un brillant exemple. Par tout un côté il est vraiment philosophe, et a le droit de se réclamer

1. Voir Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain.*

de Platon, mais par tout un autre côté il est imbu jusqu'aux moelles du mysticisme de son temps. Il est initié aux mystères, et fervent pratiquant des cultes en vogue. Les pythagoriciens de la nouvelle école alliaient étroitement la philosophie et la religion. Un Apollonius de Tyane tantôt disserte en philosophe ou en moraliste, et tantôt fait des miracles, prône les oracles, passe son temps dans les sanctuaires. Souvenons-nous enfin qu'Origène a été élevé à Alexandrie et y a longtemps vécu. Or cette ville était située à la limite des deux mondes, de l'Occident et de l'Orient. C'est là que se rencontraient et se fusionnaient les tendances religieuses les plus diverses. C'était la patrie du syncrétisme. C'est ce dont témoigne la lettre si spirituelle et si moqueuse d'Hadrien que Vopiscus nous a conservée. L'empereur dépeint l'Égypte de son temps comme la foire de toutes les superstitions. A Alexandrie on pouvait être à la fois de la synagogue ou de l'église et sectateur de Sérapis [1].

Origène a-t-il subi l'influence de cette religiosité syncrétiste, et s'est-elle insinuée à son insu dans sa pensée ? C'est ce que seule nous apprendra l'analyse précise et minutieuse de ses doctrines. Ce que nous pouvons d'avance affirmer, c'est que si ces sortes d'infiltrations se sont produites chez lui, elles sont si peu apparentes, qu'il sera fort difficile de les découvrir. Comment s'en étonnerait-on ? Le christianisme d'Origène était très exclusif. Son *Contra Celsum* le montre hostile à l'Empire, à la civilisation païenne, aux mœurs et aux cultes dominants, à la philosophie elle-même. S'il l'avait pu, il s'en serait passé. L'affirmation d'Eusèbe qui dit que dans sa jeunesse, il vendit les manuscrits d'auteurs païens qu'il avait lui-même copiés pour se livrer entièrement à l'interprétation des Écritures, est peut-être exacte. Sans doute il y a eu alors

1. Voir une traduction de cette lettre par Renan, *l'Église chrétienne*, p. 189 et la note.

d'éminents chrétiens qui connaissaient fort bien les superstitions, les cultes, les mystères qui constituaient le paganisme si florissant de l'époque. Tels ont été un Aristide, un Tatien, un Tertullien. Mais ces hommes, avant de dénoncer les religions et les mystères, ont été d'abord païens, chrétiens ensuite. Ils en ont été des adeptes. Origène a été élevé par un père chrétien, dans un milieu chrétien. Or les chrétiens vivaient entre eux. Son éducation comme ses sentiments le préservaient de la contagion du paganisme ambiant. S'il est certain que la pensée non-chrétienne a formé en grande partie la sienne, il est tout à fait invraisemblable que ce paganisme ait déteint sur lui. C'est ce que confirmera l'étude des textes.

CHAPITRE II

DE PYRRHON A PLOTIN — UNE ÉTUDE NÉCESSAIRE

Personne ne conteste que la philosophie grecque a marqué de son empreinte la pensée d'Origène. Ce qui n'est pas encore suffisamment éclairci, c'est l'étendue et la profondeur de cette influence. On se borne en général à relever les affinités que l'on constate entre ses doctrines particulières et les doctrines correspondantes des philosophes. Le résultat de ces sortes de comparaisons, c'est de mettre en pleine évidence l'analogie de la plupart des idées d'Origène et des enseignements des platoniciens ou des stoïciens de son temps. Résultat certes appréciable, mais est-il suffisant ? De telles constatations, si fréquentes qu'elles soient, nous feront-elles réellement saisir sur le vif tout ce que le génie de notre théologien doit aux penseurs grecs ? Nous apprendront-elles à quel point l'esprit et les méthodes de la philosophie grecque ont formé sa pensée, lui ont donné ses cadres, et d'avance tracé son mode de développement, bref l'ont moulée et façonnée à leur image ? C'est fort douteux. On ne peut se rendre compte de l'emprise de la philosophie sur la mentalité même d'Origène, que si, pendant qu'on étudie celui-ci, l'on a constamment devant l'esprit, non pas seulement une série de doctrines abstraites, issues des écoles de ce temps, mais la vivante pensée des platoniciens, des stoïciens, des péripatéticiens, des pythagoriciens, qu'Origène a entendus et étudiés. Assurément les

idées que l'on discutait alors avec tant d'ardeur entre philosophes rivaux n'étaient point des abstractions mortes et vaines. C'est parce qu'elles étaient pleines de vie, qu'Origène n'a pu les dédaigner, et qu'il s'est vu contraint de les utiliser pour expliquer les croyances chrétiennes, pour les justifier, et pour les faire dignement valoir. Qu'il nous soit permis de dire qu'une longue expérience nous a convaincu que pour bien savoir à quel point il est tributaire de la philosophie, notamment de son temps, on ne peut se dispenser de l'étude de cette philosophie.

Remarquons encore que la philosophie grecque depuis deux siècles tournait de plus en plus à la morale et à la théologie. Stoïciens, platoniciens, pythagoriciens se désintéressaient de la physique et de la métaphysique pour discuter des devoirs des vrais philosophes, et pour spéculer sur Dieu et sur la Providence. Seuls les épicuriens, de rares sceptiques, et les quelques survivants de l'école de Carnéade, restaient fidèles à l'ancien programme. Aussi n'avaient-ils plus la moindre autorité. Or toute la pensée d'Origène était orientée vers les questions théologiques. Ainsi il ne se préoccupait de cosmologie que dans la mesure où elle pouvait éclairer le problème de la Providence, ou celui de l'origine du mal. Comment dès lors la philosophie de son temps l'aurait-elle laissé indifférent ? C'est parce qu'elle était une théologie qu'il l'a étudiée à fond. Il a beaucoup pratiqué Platon. Qu'est-ce qui l'attirait chez le grand philosophe ? C'étaient ses doctrines de Dieu, de la Providence, de l'immortalité. C'est pour la même raison qu'il n'a pas négligé les théologiens gnostiques. Il sentait qu'il ne pouvait construire un système théologique qui serait une interprétation philosophique des croyances chrétiennes, sans constamment tenir compte des philosophies religieuses qui existaient alors. Voulons-nous bien comprendre sa pensée, nous ne pouvons faire moins que lui-même.

Il faut reconnaître que la longue période de l'histoire

de la philosophie grecque qui va d'Arcésilas jusqu'à Plotin, a été moins étudiée que la période des origines, ou celle de Platon, d'Aristote, de Zénon et d'Épicure. On considère cette période qui embrasse environ cinq siècles, comme celle du déclin de la pensée grecque. Rares sont ceux qui l'ont étudiée avec la sympathie qu'elle mérite. Cependant de remarquables monographies lui ont été consacrées [1].

Dans cette partie de son grand ouvrage que Zeller consacre à cette période, on retrouve les qualités maîtresses qui font l'incomparable valeur de son Histoire de la philosophie des Grecs. Rien n'égale la précision et l'exactitude de ses analyses. Aucun philosophe n'est négligé. C'est une suite d'admirables monographies qui reposent sur l'étude critique des sources la plus approfondie. Qu'est-ce qui manque à cette description du long et suprême effort de la pensée grecque ? C'est qu'elle est moins un tableau qu'une série d'études isolées. On n'aperçoit pas très nettement quels ont été les courants profonds et sous-jacents qui ont entraîné la pensée philosophique et ont déterminé son évolution. L'auteur ne nous apprend pas les raisons secrètes qui expliquent l'apparition de cette puissante vague de scepticisme dont Pyrrhon donne le signal, qu'Arcésilas, Carnéade, Clitophon portent à son apogée, qu'Énésidème, Sextus Empiricus et quelques autres philosophes tâcheront de galvaniser avant qu'elle s'épuise. A le lire, on ne voit guère davantage pourquoi dès le premier siècle de l'ère chrétienne les philosophes des écoles les plus dogmatiques, platoniciens, stoïciens, pythagoriciens abandonnent les spéculations

1. Mentionnons V. Brochard, les *Sceptiques grecs*, 1887 ; Thiaumont, *Essai sur les traités philos. de Cicéron*, 1885 ; Bréhier, *Les idées philos. et relig. de Philon d'Alex.*, 1907 ; Maccol, *Greek Sceptics*, 1869 ; Hirzel, *Unters. zu Ciceros philos. Schrift.* 1877-1893 ; Schmekel, *Die Philos. der Mittl. Stoa*, 1892 ; Voir Arnim, *Arkesilaos et Karneades* ; Heinemann, *Posidonios*.

métaphysiques et les problèmes qui avaient si longtemps absorbé la pensée grecque, et s'enferment presque exclusivement dans la morale. L'illustre historien enfin ne nous explique pas avec une clarté suffisante l'orientation qui dès le IIe siècle pousse la pensée grecque vers la théologie, et qui finit même par l'allier étroitement aux religions syncrétistes.

Le tableau de l'évolution de la philosophie grecque pendant la période qui va des grands systèmes jusqu'au néo-platonisme reste à faire. Cette lacune, il n'y a pas lieu de tenter de la combler dans un ouvrage consacré à Origène. Une esquisse sommaire de cette évolution suffira. Laisser de côté les détails que l'on trouvera ailleurs, mettre en pleine lumière les raisons profondes qui à chaque étape déterminent la direction que prend la pensée grecque, caractériser cette pensée, lorsque de phase en phase elle arrive à l'état où elle se trouvait à la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne, en évoquer à cette date la vraie physionomie, en constater au temps d'Origène l'autorité, l'irrésistible attrait, la prodigieuse popularité, c'est tout ce qu'il s'agit de faire. On aura ainsi, du moins nous l'espérons, une idée claire de la philosophie qu'Origène a voulu concilier avec ses croyances chrétiennes. Sans doute, il a lu, il a même étudié avec ses élèves Platon, Aristote, Chrysippe, mais il les a compris, comme les comprenaient les philosophes de son temps ; il a retenu de leurs idées ce que ceux-ci habituellement en retenaient [1]. Ce n'est pas la philosophie grecque en général qu'il a associée au christianisme, c'est celle de son temps. C'est ce qui nous justifie, lorsque nous affirmons qu'il faut avoir présente à l'esprit cette philosophie, si l'on veut bien comprendre la pensée de notre théologien.

Mais est-il nécessaire que cette étude embrasse environ cinq siècles de l'histoire de la philosophie grecque ? Ne

1. Eus. H. E. VI, 18.

pourrions-nous pas nous limiter à l'époque d'Origène ? Ne suffirait-il pas de caractériser la pensée grecque telle qu'elle se présente et se développe du premier siècle jusque vers 250 ? Ce serait, soyons-en assurés, renoncer à saisir les mobiles profonds et secrets qui ont déterminé l'évolution de la pensée grecque, partant à nous expliquer à nous-mêmes la théologie d'Origène.

Un fait capital se produit dès le premier siècle de l'ère chrétienne. Presque brusquement la philosophie prend une nouvelle direction. Elle s'applique de plus en plus aux problèmes de la conduite et de la morale. La grande affaire est de tracer au sage l'idéal de vie qu'il doit mener. Avec Musonius et Épictète, Sénèque et Marc Aurèle, le stoïcisme lui-même devient une sorte de pragmatisme. Mais la pensée philosophique ne tarde pas à aller plus loin encore. C'est le temps d'une floraison nouvelle des religions païennes. Les dévotions les plus variées, originaires toutes de l'Orient, surgissent partout. Les antiques mystères rajeunissent, et s'adaptent à de nouveaux besoins. Auguste restaure le culte officiel. Le culte des Divi et en province celui de l'Empereur vivant jouissent d'une popularité qui ne s'explique pas uniquement par une adulation servile. Ce renouveau religieux se fait bientôt sentir parmi les philosophes eux-mêmes. Les platoniciens et les pythagoriciens en particulier deviennent de vrais théologiens. Le stoïcien Épictète a des accents profondément mystiques lorsqu'il parle de Dieu. Un symptôme caractérise l'humeur nouvelle des philosophes, c'est le dédain qu'ils affichent presque tous pour Épicure, la Nouvelle Académie, les sceptiques et les athées. A ce point de vue leur langage est aussi virulent que celui des chrétiens. Il fallait être Lucien pour prôner encore la sagesse d'Épicure. Alexandre d'Abonotique, pythagoricien au moins par intérêt, faisait crier par le héraut, au moment où allait se célébrer le mystère qu'il avait institué : arrière les athées.

Quel contraste avec la période précédente ! Autant les philosophes, notamment les pythagoriciens et les platoniciens des premiers siècles de l'ère chrétienne, sont crédules, dépourvus de tout sens critique, enclins même à la dévotion, autant leurs prédécesseurs ont l'esprit critique, sont portés au scepticisme, et affichent la plus grande indépendance en face de la tradition, même celle de leur école. Comparez Carnéade et Plutarque, Cicéron et Virgile. La différence d'esprit, de tempérament moral et de tendances est frappante. Pendant les trois siècles qui précèdent l'ère chrétienne, c'est le scepticisme qui l'emporte sur toute la ligne. C'est le temps où surgit Pyrrhon. Si son école paraît subir une éclipse, c'est que la Nouvelle Académie la remplace. C'est le temps où l'épicurisme, si dogmatique qu'il soit dans sa conception cosmologique, se fait l'ardent critique de la religion. Lucrèce célèbre en vers admirables l'audace d'Épicure qu'il bénit d'avoir délivré les hommes de l'épouvante religieuse. Enfin c'est la reprise très vigoureuse du scepticisme avec Énésidème, Sextus Empiricus, Agrippa et d'autres.

Il est évident qu'il y a une relation étroite entre ces deux phases de la pensée philosophique grecque. La première éclaire et explique la seconde.

Mais faut-il se contenter de rappeler en termes généraux qu'habituellement à une période de scepticisme succède une période de foi ? Une constatation aussi vague nous expliquerait-elle qu'à cette époque particulière le scepticisme paraît avoir eu pour conséquence de détacher les penseurs des problèmes qui avaient passionné les Carnéade, les Antiochus, les Sextus, et de les incliner presque exclusivement à la morale ? Encore moins nous expliquerait-elle pourquoi dès le II^e^ siècle la plupart des philosophes se préoccupent de plus en plus de théologie et même de religion. Y a-t-il dans le scepticisme de Pyrrhon ou dans celui de la Nouvelle Académie des traits particuliers qui expliquent la nouvelle orientation de la

pensée grecque ? Bref, veut-on percevoir clairement les mobiles profonds auxquels celle-ci a obéi, et en avoir une idée aussi exacte que possible, il est indispensable de caractériser la période de scepticisme qui a précédé la période théologique et religieuse. En fin de compte, ce sont leurs prédécesseurs immédiats qui ont le plus directement influé sur les philosophes contemporains de Clément et d'Origène. L'influence des maîtres classiques a été plus lointaine, partant moins directe et décisive.

C'est pour ces raisons qu'il nous a semblé que nous ne pouvions nous dispenser d'encadrer l'exposé de la théologie d'Origène dans une rapide esquisse de la pensée philosophique qui fut nourricière de la sienne. Plus elle sera vivante, et plus aussi apparaîtra sa raison d'être dans une histoire comme celle que nous avons entreprise.

CHAPITRE III

PYRRHON ET LES ORIGINES DU SCEPTICISME

Depuis l'antiquité, Pyrrhon passe pour être le père des douteurs. Pascal se servait de son nom pour accabler les incrédules de son temps. Il n'est pas sûr que Pyrrhon ait mérité sa réputation. Il se pourrait que son scepticisme fût tout autre chose que ce que l'on entend habituellement par ce terme. Ce qui est certain, c'est que ce scepticisme se doublait d'une austérité qui ne laisse pas d'étonner chez un homme qui doutait de tout.

Nous sommes fort imparfaitement renseignés sur le compte de notre philosophe. Lui-même n'a rien écrit. Son disciple Timon a laissé un poème intitulé les *Silles* dont cent cinquante vers subsistent. Il y injurie copieusement les philosophes en général. Pyrrhon est le seul des anciens et des modernes que loue et exalte Timon [1].

L'étude de nos sources montre qu'il a existé en ce qui concerne Pyrrhon deux traditions différentes. L'une provient de l'école sceptique elle-même. Aristoclès, Diogène Laërce, Sextus Empiricus en sont les porte-paroles.

1. Nos sources sont les suivantes ; les *Silli* de Timon, une notice d'un certain Aristoclès (IIe siècle) qu'Eusèbe nous a conservée dans sa *Praeparatio evangelica*, XIV, 18, une notice de Diogène de Laërce IX, une série de mentions faites par Cicéron dans son traité, *De finibus bonorum et malorum*, II, 13, 43 ; III, 3, 11 ; III, 4, 12 ; IV, 16, 43, et dans ses *Académiques*, II, 42, 130, enfin quelques textes de Sextus Empiricus.

L'autre nous est connue par Cicéron et dérive de la Nouvelle Académie. D'après la première de ces deux traditions, Pyrrhon aurait formulé les principales thèses du scepticisme critique. Il aurait anticipé non seulement Arcésilas et Carnéade, mais même ses disciples des environs du premier siècle de l'ère chrétienne. Il aurait soutenu que nous ne pouvons atteindre la chose en soi, que ce que constatent nos sens ne correspond pas nécessairement à la réalité, qu'en somme nous ne savons rien. Le mieux, c'est de nous abstenir de tout jugement. C'est lui qui aurait donné au terme d'ἐπόχη abstention, son sens philosophique de suspension de tout jugement. Dès lors Pyrrhon n'aurait plus laissé grand'chose à inventer à ses successeurs. Du premier coup le scepticisme aurait formulé la doctrine que pendant plusieurs siècles ses divers tenants ont professée. Ceux-ci n'ont fait que la développer et l'établir par leur parole ou leurs écrits [1].

Il est permis de se demander si les sceptiques postérieurs n'ont pas attribué à l'ancêtre de leur école leur propre doctrine. Rien de plus facile puisqu'il n'a rien écrit. Grand était l'avantage de faire remonter la doctrine de l'école à l'antiquité et de la rattacher à un nom imposant. C'est du reste ce que bien souvent on avait coutume de faire. Platon n'avait-il pas donné l'exemple en mettant sur le compte de Socrate ses principales idées ? Un exemple de ce genre particulièrement éclatant, c'est celui de Pythagore. A la fin du dernier siècle de l'ancienne ère, toute une école le revendique et lui attribue toute sa philosophie. Il a fallu la science critique la plus

1. Zeller a suivi la tradition de l'école sceptique. Il n'a marqué aucune méfiance à son endroit. A notre connaissance, c'est M. V. Brochard qui le premier a mis en pleine lumière la différence qui existe entre les deux traditions et qui a résolument préféré celle dont Cicéron nous a conservé les échos. Voir ses *Sceptiques grecs*, ch. III. M. Robin dans son beau livre, la *Pensée grecque* 1923, en somme donne raison à Brochard, voir p. 378, 379.

exercée pour retrouver quelque chose du véritable Pythagore et de ses idées à travers la pseudépigraphie néopythagoricienne. Le fait que nous rappelons se rencontre ailleurs que chez les philosophes grecs. L'histoire du gnosticisme nous en offre de très suggestifs exemples. Une certaine tradition patristique attribue à Simon de Gitton, dit le magicien, la paternité de l'hérésie gnostique. Basilide, Valentin, Marcion et leurs successeurs n'ont été que les disciples de ce grand séducteur. Que nous apprend la critique de la documentation que nous possédons en ce qui concerne ce Simon ? C'est d'abord qu'il n'est plus possible de savoir ce qu'il a enseigné. En dehors de quelques curieuses données que nous a transmises la tradition, nous ne savons plus rien du personnage. Cependant Irénée lui attribue une doctrine et Hippolyte fait de lui l'auteur d'un livre et de tout un système. A l'examen on constate que ce dernier système n'a rien à voir avec Simon, et qu'il en faut chercher l'origine à Rome au commencement du III^e^ siècle. D'autre part il n'est pas difficile d'apercevoir que les doctrines qu'Irénée lui attribue sont les banalités d'un gnosticisme bien postérieur à Simon. Un autre exemple non moins instructif est celui de Cerdon. Il existe sur lui une notice patristique qui lui attribue tout l'essentiel des doctrines de Marcion. C'est lui qui serait le véritable père du marcionisme. Si les hérésiologues avaient raison, il ne serait resté à Marcion plus rien à inventer. Tout ce que Tertullien nous apprend de ses idées et qu'il a pris dans les *Antithèses* de Marcion serait une sorte de plagiat. Est-il certain que Pyrrhon n'ait pas été traité comme en général ont été traités les philosophes, les théologiens et les penseurs qui ont laissé un grand nom, mais qui n'ont rien écrit ? Leurs disciples ou les gens qui se réclamaient d'eux avaient tout intérêt à faire remonter jusqu'à eux leurs propres doctrines.

Bien différente est l'idée que Cicéron nous donne de

Pyrrhon. A vrai dire, on ne se douterait guère qu'il a été le père du scepticisme. Il le nomme constamment avec le stoïcien Ariston. Ce qui intéresse Cicéron, c'est bien plutôt l'attitude morale de notre philosophe que sa doctrine. Pyrrhon lui inspire une évidente sympathie. La maladie, disait celui-ci, n'avait pas plus d'importance que la santé. Les circonstances quelles qu'elles fussent le laissaient indifférent. Cette attitude morale il l'appelait « adiaphorie ». C'était l'insensibilité en présence des vicissitudes de la vie. A cette hauteur, le sage ne se laissait troubler par rien. Il réalisait pleinement l'ataraxie des stoïciens. Cet état constituait pour lui le bonheur. Ainsi, ne faire aucune différence entre les biens et les maux, les considérer comme également irréels, c'était la suprême sagesse. Dans un passage, Cicéron mentionne la respectueuse considération dont jouissait Pyrrhon auprès de tous les philosophes [1].

Pourquoi Cicéron laisse-t-il dans l'ombre la pensée même de Pyrrhon ? Est-ce parce que dans le *De finibus*, comme dans les *Académiques*, il traite d'une question morale ? Ce n'est pas le moment de mentionner les idées de Pyrrhon. Cependant si celles-ci avaient eu l'importance et le caractère que lui prêtent les sceptiques postérieurs, Cicéron ne les aurait pas passées entièrement sous silence. Bien plus, comme le fait remarquer V. Brochard dans deux endroits des *Académiques*, il aurait dû nommer Pyrrhon. Ce sont les passages où il énumère tous les philosophes qui ont douté de la certitude de nos connaissances [2].

Ce qui nous incline à croire que des deux Pyrrhon de la tradition le véritable est celui dont Cicéron a esquissé le portrait en traits si précis, c'est qu'il est celui que Timon a passionnément admiré. Assurément ce disciple

1. Voir Brochard, ouvr. cité, p. 59 et 60.
2. I, 12, 44 et 23, 74.

de Pyrrhon n'avait pas l'admiration facile. Mais devant l'impassibilité de ce sage qui ne faisait aucune différence entre la santé et la maladie, la richesse et la pauvreté, qui traitait les circonstances avec une sorte de dédain supérieur, et qui proclamait qu'il n'y a qu'une chose de vraie, c'est la vertu, et qui le prouvait par sa vie même, l'ancien danseur devenu philosophe ne tarit pas d'éloges.

Ce même Timon nous aide aussi, pensons-nous, à discerner ce qu'il y avait de fondé dans la tradition qui faisait de Pyrrhon l'initiateur du scepticisme. Toute une partie de ses *Silles* consistait en une violente diatribe à l'adresse des philosophes. Ce qu'il leur reproche, c'est l'abus qu'ils font de la discussion. Leur logomachie lui est insupportable. Ils sont tous des hâbleurs. Pyrrhon leur a reproché l'inanité de leurs discours.

Ce qui a rendu notre sage sceptique, ce sont les philosophes, ce sont leurs prétentions, c'est leur dogmatisme. Ils ont fini par le convaincre que l'esprit humain est incapable d'arriver à la réalité même. Il ne peut en avoir qu'une image imparfaite. Cette conclusion, qui était plutôt celle de son expérience des disputes de philosophes que celle de sa méditation philosophique, il a pu l'exprimer en termes vifs et absolus, bien propres à le faire prendre pour un sceptique de principe. Il est tout naturel que les douteurs qui l'ont suivi aient interprété certaines de ses affirmations dans ce sens. Il est certain qu'il a été fort absolu. En matière de conduite il pose un principe qui est un paradoxe. Son mérite est de l'avoir mis en pratique, et par là d'avoir excité l'admiration dont Cicéron s'est fait l'écho.

Pyrrhon nous paraît avoir été avant tout un esprit fier et indépendant. Il a refusé de suivre le troupeau. Les idées reçues et convenues, même les doctrines en renom ne lui en ont pas imposé. Il en a mesuré l'inanité. Quelques philosophes comme Démocrite, surtout Anaxarque, peut-être ceux que les gens appelaient gymnosophistes,

ont trouvé grâce à ses yeux. Cette farouche indépendance n'est pas un signe de faiblesse ; bien au contraire, c'est un signe de vigueur. Pyrrhon représente cet instinct essentiellement grec qui poussait les esprits à réagir contre tout ce qui entravait le libre essor du génie de la race. Autrefois les physiciens s'étaient affranchis de la mythologie et avaient cherché à leurs risques et périls une explication du Cosmos. A son tour Pyrrhon refuse de se laisser emprisonner par les formules des philosophes, comme par les conventions sociales. A ce titre, il a vraiment été le père et l'initiateur de cette longue lignée d'esprits critiques dont la disparition marquera un jour le définitif abaissement du génie grec

CHAPITRE IV

LA NOUVELLE ACADÉMIE

Le scepticisme de Pyrrhon n'a pas été un simple accident qui serait dû à l'influence qu'aurait eue sur lui Démocrite ou tel autre philosophe. La preuve, c'est qu'il n'était pas encore mort que les mêmes tendances se produisirent sur un tout autre point du monde philosophique. Certes, on ne se serait pas attendu à voir surgir son véritable successeur dans l'école même de Platon. C'est cependant ce qui est arrivé.

Dans les premières années du III^e^ siècle, Arcésilas, originaire d'Éolie, venait entendre Théophraste à Athènes. Bientôt Crantor l'attira à l'Académie ; il y entendit sans doute Polémon et Cratès. Le voilà platonicien, et à la mort de Cratès il devint chef de l'Académie. On nous dit qu'il se distinguait par la pénétration de son esprit, par sa culture et par son talent d'exposition. Il est certain qu'il donna un grand éclat à l'Académie, bien qu'il n'ait pas laissé d'écrits [1].

1. Quoique notre philosophe n'ait pas laissé d'écrits, nous sommes assez bien renseignés sur son compte. Cicéron dans ses *Académiques* et ailleurs a fait connaître sa philosophie. Il disposait du grand ouvrage que Clitomaque avait consacré à la Nouvelle Académie. Sextus Empiricus qui connaît bien ses auteurs, abonde en précisions sur lui comme sur Carnéade. Dans sa *Praeparatio* Eusèbe nous a conservé un long passage de Numénius le pythagoricien sur Arcésilas et son successeur. C'est une diatribe forcenée. Elle nous fournit un excellent exemple de la façon

C'est ce platonicien qui en fait continue Pyrrhon. Grâce à lui le scepticisme critique s'impose à l'attention et commence une carrière fort brillante. D'autant plus remarquable qu'Arcésilas n'a pas été disciple de Pyrrhon. Il ne semble pas l'avoir entendu. Peut-être a-t-il lu les *Silles* de Timon [1]. Mais rien dans les textes ne nous autorise à croire que son scepticisme dérive de celui des premiers sceptiques. Le sien paraît avoir été spontané. Il a vécu parmi les philosophes dogmatiques et son esprit critique a réagi.

Lui aussi conteste qu'il nous soit possible de connaître les choses mêmes. L'objet en soi nous échappe. Ni nos sens ni notre raison ne peuvent nous en donner une représentation réelle, partant certaine. Cicéron résume sa thèse en cette formule : nihil est certum quod aut sensibus aut animo percipi possit [2].

Arcésilas ne paraît pas avoir insisté sur l'insuffisance de la raison pour nous procurer la connaissance absolue. Peut-être a-t-il estimé qu'en ruinant le témoignage des sens, il rendait du même coup impossible toute connaissance intellectuelle quelconque des choses. Ce qui est plus probable, c'est que chef de l'Académie, il n'a pas voulu porter la discussion sur des points où il lui aurait été impossible de ne pas mettre en cause Platon lui-même. Que deviennent en effet les idées innées dans son système ? Comment admettrait-il avec l'auteur de la *République* que par la dialectique le philosophe parvient à

dont on dénaturait alors la pensée d'un adversaire. En même temps elle nous édifie sur la haine que les philosophes du temps de Numénius vouaient à la Nouvelle Académie. Enfin nous avons Diogène Laërce sans compter maintes allusions que l'on peut relever chez Clément d'Alexandrie et chez Plutarque. Voir l'article de von Arnim dans Pauly-Wissowa.

1. Voir Zeller, *Philosophie der Griechen* 3e partie, 1e div. p. 491 (3e éd.), la note.

2. *De Oratore*, III, 18, 67.

saisir l'idée en soi ? L'inconvenance d'une pareille critique au sein de l'Académie eût été trop forte.

Aussi c'est presque exclusivement aux stoïciens qu'Arcésilas s'en prend. Il critique très vivement leur sensualisme. Au surplus, pour le ruiner, il n'avait qu'à reprendre l'argumentation du *Théétète*. En polémiste avisé, il se plaît à les mettre en contradiction avec eux-mêmes. Les stoïciens disaient que les sens nous donnent une représentation (φαντασία) des choses ; d'autre part, d'après eux, nous-mêmes donnons à cette représentation notre assentiment (συγκατάθεσις). Il y a alors connaissance vraie. Nous saisissons la vérité de fait (κατάληψις). Erreur, dit Arcésilas. Cet assentiment est le produit de notre réflexion. Il est tout intellectuel, et comme nous dirions tout subjectif. Ce n'est pas une preuve, que la représentation qu'il approuve soit bien celle des choses mêmes. Cette représentation dépend de nous, de notre jugement. Les stoïciens voyaient aussi une preuve de la vérité d'une notion venue des sens dans la force irrésistible avec laquelle s'imposait cette notion. Arcésilas n'avait pas de peine à montrer qu'il ne manque pas de notions tout à fait fausses qui s'imposent à notre esprit avec la même force.

Arcésilas concluait que nous ne savons rien de science certaine [1]. Il serait allé jusqu'à dire que nous ne pouvons même pas affirmer avec certitude que nous ne savons rien. En conséquence, notre philosophe n'émettait jamais d'opinion ferme ; il se bornait à critiquer celle des autres et il déclarait hautement qu'il n'avait aucune foi en la dialectique. Un dialecticien, disait-il, est un prestidigitateur [2].

Il est certain que l'enseignement d'Arcésilas eut un éclatant succès. La jeunesse se sentait fortement attirée.

1. Voir Cic. *Acad.*, I, 12, 45 ; Arcésilas est nommé.
2. Il l'appelait ψηφοπαίκτης.

Arcésilas allait susciter Carnéade, le plus brillant et le plus éloquent des philosophes. L'impression de nouveauté et d'éclat que produisait la parole de notre philosophe se traduisait par la désignation de Nouvelle Académie que l'on commençait à appliquer à l'école de Platon.

Ce qui était plus significatif encore, c'est que les stoïciens que visait Arcésilas se sentaient touchés. Alors que Pyrrhon et Timon les avaient laissés assez indifférents, la critique du nouveau chef de l'Académie ne laissait pas de les émouvoir. Bientôt cette critique reprise par Carnéade les obligera à regrouper, pour ainsi dire, leurs forces défensives. Pour l'instant, ils se bornent à riposter. Si insuffisante que soit notre documentation, elle permet de penser que les adversaires d'Arcésilas faisaient remarquer que son scepticisme affaiblissait la volonté et était nuisible à l'action. Raison pratique qui suffisait pour le condamner. Arcésilas répondait que pour agir une conviction ferme n'était pas nécessaire. Toute représentation par elle-même incite à l'action.Elle tend à produire cet effet alors même que nous ignorons si elle est vraie ou fausse. Il suffit qu'elle nous paraisse vraisemblable [1].

Ce qui est certain, c'est qu'Arcésilas a réellement lancé le scepticisme. Sans lui, l'enseignement de Pyrrhon n'aurait pas eu de lendemain. Un élément de succès qu'il ne faut pas oublier, c'est le sérieux de ce scepticisme. Il n'est pas l'enfant de l'esprit frondeur ou du dilettantisme. Il n'a rien de commun avec ce que nous entendons habituellement par scepticisme. Il est le fruit de l'esprit critique. Enraciné dans le génie hellénique lui-même, il devait s'éveiller le jour où le dogmatisme se ferait trop autoritaire et trop pédant.

C'était une bonne fortune pour le scepticisme critique

1. Voir Plutarque, *adv. Colotem*, 26, 3 et Sextus Emp., *adv. Mathem.*, VII, 158.

d'avoir comme avocat le chef de l'Académie. Le fait n'en est pas moins surprenant. Car enfin le platonisme était une philosophie essentiellement dogmatique. Il l'était autant que le stoïcisme. Le platonisme avait sa métaphysique, sa cosmologie, sa doctrine de Dieu et de la Providence, sa morale, son système d'éducation, sa législation politique et sociale. C'était un ensemble d'idées positives et bien arrêtées. C'est même seulement sous cet aspect qu'on l'a connu et compris au IIe et au IIIe siècle. Plutarque, comme plus tard Plotin, ne connaît que le platonisme dogmatique. Numénius s'acharne à dénigrer Arcésilas et Carnéade justement parce qu'à son sens ils ont travesti et dénaturé la pensée du maître. Les théologiens chrétiens, Clément et Origène, oublient tout à fait que Platon était à ses heures un redoutable critique. Ils s'attachaient exclusivement au théologien et au cosmologue.

En effet il était paradoxal de prétendre continuer Platon, d'être le chef de l'école qu'il avait fondée, alors que l'on professait un scepticisme radical, et que l'on aurait pu se réclamer de Pyrrhon. C'est ce qui indignait Numénius qui déclare qu'en réalité Arcésilas était pyrrhonien, sauf qu'il ne s'appelait pas ainsi [1].

Et cependant Arcésilas a pu de bonne foi croire qu'il était fidèle à l'esprit et à l'enseignement de Platon.

Il y avait dans l'école platonicienne une tradition d'esprit critique qui remontait à Socrate. Le fils de Sophronisque était un redoutable dialecticien. C'était un jeu pour lui de forcer un interlocuteur à reconnaître qu'il ignorait le sens des mots dont il se servait, qu'il ne savait définir les notions les plus ordinaires, qu'il n'avait même pas conscience de sa propre pensée. Dans l'*Apologie*, Socrate déclare qu'il a contre lui tous les gens qu'il a confondus et humiliés, et qu'ils sont la majorité. Il

1. Eus. *Praep. evang.* XIV, 6 : ἦν μὲν τοίνυν Πυρρώνειος πλὴν τοῦ ὀνόματος.

s'attend donc à être condamné. Comme Socrate se contentait la plupart du temps de réfuter ses interlocuteurs sans conclure, il n'est pas surprenant qu'il ait fait l'effet d'être sceptique. Arcésilas pouvait à bon droit se réclamer de Socrate. C'est en effet à celui-ci que Cicéron faisait remonter la critique d'Arcésilas [1]. Platon dans ses premiers dialogues, se sert de la dialectique comme n'importe quel sophiste. Ce sont des modèles de critique. Le plus souvent, comme dans le *Ménon*, le *Lachès*, le *Charménide*, il ne conclut pas, et laisse le lecteur indécis [2]. Même dans les dialogues où il expose ses doctrines, dans le *Phèdre*, dans le *Gorgias*, dans le *Théétète*, dans la *République*, la critique est au premier plan. Sans doute, avec l'âge, Platon devient plus dogmatique. On dirait qu'il n'a plus la même confiance dans la dialectique. Cela est sensible dans le *Phédon*, le *Timée*, les *Lois*. Il n'en est pas moins vrai que d'un bout à l'autre de son œuvre, le grand philosophe analyse autant qu'il systématise. Il contribue largement au développement des facultés critiques. Avec lui l'esprit hellénique ne risquait pas de perdre son caractère peut-être le plus original. Est-il surprenant qu'un Sextus Empiricus déclare que les uns prenaient Platon pour un dogmatiste, tandis que les autres ne voyaient en lui que le douteur [3]. Arcésilas était de ceux-ci. Cicéron fait cette judicieuse remarque que ce que ce philosophe avait appris dans les écrits de Platon, c'est qu'il n'y a rien de certain [4].

1. Voir *Acad.*, I 12, 44 ; *De natura deorum*, I, 5, 11. Haec ratio contra omnia disserendi, nullamque rem aperte judicandi, profecta Socrate repetitur ab Arcesila.

2. Voir les remarques de Croiset dans l'édition Budé.

3. Sext. Emp. *Hypoth.*, I, 221 : τὸν Πλατώνα οὖν οἱ μὲν δογματικὸν ἔφασαν εἶναι, οἱ δὲ ἀπορητικόν.

4. *De Oratore*, III, 18, 67 : Arcesilas..., ex variis Platonis libris sermonibusque socraticis hoc maxime arripuit nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi potest.

Il est curieux de constater qu'alors qu'au temps d'Origène philosophes et théologiens étaient unanimes à ne voir en Platon que le dogmatiste, Arcésilas ne voyait, lui, que le dialecticien et le critique. Cependant, à en croire Diogène Laërce, il avait pour le fondateur de l'Académie la plus vive admiration [1]. Faut-il s'en étonner ? N'est-ce pas le propre des très grands esprits d'être compris, admirés de façons très diverses selon les époques ? Il y a des temps qui n'ont d'yeux que pour certains aspects de leur génie et oublient tout le reste. Que l'on compare la façon dont chez nous on jugeait Shakespeare au XVIII[e] siècle et au siècle suivant. Pour Voltaire, c'est un barbare de génie, pour H. Taine, c'est le premier des poètes. A vrai dire, c'est la critique historique qui nous a appris à comprendre les hommes et les temps les plus différents de nous-mêmes et de notre époque. Sainte-Beuve n'avait rien d'un mystique, mais à force de pénétration historique, il a merveilleusement compris Jansénius, Saint Cyran, la mère Angélique.

Dans l'antiquité, les meilleurs esprits se faisaient les plus étranges illusions. Chrysippe prétendait retrouver toutes ses idées chez Homère et les poètes [2]. Plutarque découvrait toute sa philosophie dans le mythe d'Isis et d'Osiris. Philon d'Alexandrie retrouvait la sienne dans l'Ancien Testament. L'auteur du IV[e] évangile identifiait son Christ-Logos avec le Jésus de l'histoire. Marcion croyait restaurer l'évangile primitif. Origène lisait sa propre pensée dans les Écritures. N'en doutons pas, c'est de bonne foi qu'Arcésilas et après lui Carnéade ont imaginé un Platon qui n'était vrai qu'en partie, et ne soyons pas surpris qu'ils aient méconnu sa pensée positive.

D'honorables successeurs continuèrent l'enseignement

1. IV, ch. 5, 32.
2. Voir Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II[e] vol., p. 251 et suiv.

d'Arcésilas. Près d'un siècle plus tard surgit le plus illustre. C'est Carnéade. Il remplit le IIe siècle avant Jésus-Christ presque tout entier. Il meurt à 85 ans en 128. L'influence qu'il a exercée a été si étendue et si profonde que nous ne pouvons nous dispenser de l'étudier avec quelque détail [1].

1. Carnéade pas plus qu'Arcésilas n'a laissé d'écrits. Nous ne le connaissons qu'indirectement. Que valent nos sources ? Diogène de Laërce (De vitis, IV, ch. 9, 62), nous a laissé sur Carnéade une notice plutôt insignifiante, quelques détails sur sa vie, ses études, et quelques anecdotes. Eusèbe nous a conservé dans sa *Praeparatio*, XIV, ch. VII et VIII un long passage de Numénius le pythagoricien qui est du IIe siècle de l'ère chrétienne sur la Nouvelle Académie. C'est une violente diatribe. L'auteur n'a aucune intelligence des systèmes qu'il attaque ; il a la haine de tout ce qui s'appelle scepticisme ; le plus souvent il dénature la pensée de Carnéade. Son langage est à la fois prétentieux et obscur. Cicéron se donne comme un des disciples de Carnéade. Il a largement exposé ses doctrines qu'il aimait à opposer au stoïcisme ou à l'épicurisme. Il n'est séparé de Carnéade que d'un siècle environ. C'est dans Clitomaque qu'il a puisé sa connaissance de la philosophie de la Nouvelle Académie. Clitomaque s'était donné la mission de faire connaître, de conserver et de propager les doctrines d'Arcésilas et de Carnéade. Il appartient encore au IIe siècle, il a été en contact direct avec Carnéade. Son livre constituait par conséquent une source de premier ordre. Voir Cic. *Acad.*, II, 32, 102.

Toute la question est de savoir si Cicéron a fidèlement reproduit sa source. Question qui a été discutée avec une véritable passion, en Allemagne et en Angleterre. Mommsen qui n'aimait pas Cicéron a mis à la mode une opinion qui lui était défavorable. M. Reid, l'éditeur des *Académiques*, a écrit un mot spirituel à ce propos. « Mommsen en bismarckien qu'il était admirait les hommes de fer et de sang ». « Si Cicéron, dit-il, avait été l'auteur d'une proscription, il en aurait fait l'un de ses héros ». Les études de Reid, Mayor, Hirzel, ont mis les choses au point. Ce qui milite en faveur de Cicéron, c'est d'abord qu'il est l'esprit le plus ouvert de son temps ; nul n'a été plus intelligent que lui. Puis la tournure d'esprit de Carnéade lui est profondément sympathique. Le scepticisme critique répond à son tempérament. Aussi il est imbu jusqu'aux moelles de ses méthodes et de ses doctrines. Dès lors l'idée qu'il nous a donnée du philosophe et de son système a bien des chances d'être juste. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'il transpose les doctrines de Carnéade de grec en latin, c'est-à-dire d'une langue philosophique déjà raffinée et

Comme celle de Pyrrhon et d'Arcésilas, la critique de Carnéade porte d'abord sur le problème de la connaissance. Il reprend leurs arguments, mais leur donne une ampleur et une force très supérieures.

technique en une langue étrangère à toute philosophie ; Cicéron est obligé de la créer. Impossible de lui donner du premier coup la précision technique. Il ne faut pas oublier que son exposé des doctrines de Carnéade est une traduction, et c'est une traduction de l'exposé de Clitomaque. Le sien est pour ainsi dire du deuxième degré. Il faut aussi tenir compte de sa tournure d'esprit. Il est plus réaliste que spéculatif. Lorsqu'il reproduit les opinions morales des philosophes comme dans son traité des *Devoirs* il est parfait. Il n'a aussi aucune peine à traduire en une langue simple, précise, élégante les idées religieuses des philosophes. Le *De Natura deorum* est un admirable traité. Mais lorsqu'il discute les vues plus abstraites et plus métaphysiques de l'Académie, du Portique, d'Antiochus dans ses *Académiques*, il est manifeste que ni son génie, ni sa langue, ne se prêtent à les reproduire avec la même aisance. Le style est laborieux, parfois obscur. L'effort même que fait l'auteur pour être fidèle au texte qu'il traduit, aboutit à un littéralisme qui n'a même pas le mérite d'être clair. Il faut le louer d'avoir abordé des discussions qui devaient lui paraître rébarbatives, mais pour lesquelles il ne peut être pris comme un guide tout à fait sûr.

Sextus Empiricus se meut parmi les idées les plus abstraites avec une bien autre aisance. Sa subtilité servie par une souple dialectique, s'en fait un jeu. Il connaît admirablement ses auteurs, mais il a des partis pris. On n'est jamais certain qu'il ne cherche pas à les tirer à soi, ou qu'il ne leur fasse une mauvaise chicane.

En somme notre documentation, en ce qui concerne Carnéade, est imparfaite ; elle est de seconde main. Aussi ne faut-il pas trop la presser. C'est ce que fait assez souvent M. Hirzel. Elle est bien suffisante pour nous donner une idée juste de la pensée de Carnéade, mais beaucoup de traits particuliers en restent incertains. L'étude que V. Brochard a consacrée dans son beau livre sur les *Sceptiques grecs* (1887, réédité en 1922) est la meilleure que l'on possède, ch. III, p. 123 à 162. On peut regretter qu'il n'ait pas fait précéder son étude d'une discussion complète de la documentation. Les notes donnent bien son opinion, mais toujours à propos de détails. Von Arnim consacre à « Karneades » une excellente notice dans la *Real Encycl. der klassischen Altertumswissenschaft* (neue Bearbeitung) 1919. Les sources qu'il utilise sont Sextus Empiricus, Cicéron, quelquefois Plutarque.

A son tour il soutient que nous ne pouvons avoir une connaissance directe, absolue et certaine des choses. La science, ἐπιστήμη, dans le sens que donnaient à ce terme Platon et Aristote, n'existe pas. Ni les sens ni l'expérience qui n'est que la répétition des données des sens, ni enfin la raison, qui coordonne ces constatations et en tire des déductions par la dialectique, ne peuvent nous procurer la vérité ; ils ne peuvent nous garantir le vrai ; ils ne nous fournissent même pas un critère qui nous permette de distinguer le vrai du faux. Sur ce point, quelle supériorité la raison pourrait-elle avoir sur les sens, puisqu'elle puise les éléments de connaissance avec lesquels elle opère dans la sensation [1] ? S'il faut en croire Sextus Empiricus, il aurait même été jusqu'à soutenir qu'il est impossible d'administrer la preuve de quoi que ce soit [2].

Tous nos témoins sont unanimes à déclarer que Carnéade a exposé sa thèse avec une vigueur, un éclat, une éloquence incomparables. Il est certain qu'elle a eu un retentissement profond. Rien ne le prouve davantage que le fait remarquable qu'après Carnéade l'idéalisme de Platon disparaît pour ne plus renaître. On cessera de professer dans l'école platonicienne la grande doctrine des Idées éternelles, seules réelles ; il ne sera plus question d'y parvenir par la dialectique comme le voulait l'auteur de la *République*. C'est Carnéade qui a donné le coup de grâce à la doctrine qui fut l'âme même du platonisme. Sans doute, chez les platoniciens postérieurs comme chez les théologiens chrétiens tributaires de Platon, on prône encore les Idées éternelles ; il arrive même à Clément d'Alexandrie de se souvenir que c'est par la dialectique qu'on y parvient. Mais que ces Idées éternelles sont différentes de celles qu'avait conçues le génie qui les créa ! Philon les assimile aux anges de la

1. Voir *Academ.*, II, 13, 41, 42.
2. Sext. Emp., πρὸς λογικούς I, 159 à 175 sur le critère.

théologie juive ; d'autres les identifient avec les logoi ou forces des stoïciens ; Origène ne sait trop où les caser dans le monde suprasensible, peuplé « d'essences douées de raison », qu'il imagine. On conserve la formule de la doctrine de Platon, mais on n'en comprend plus le sens et la portée. Comment se fait-il que lorsque renaît avec tant de puissance le platonisme, qu'il exerce une influence plus étendue que jamais, qu'on le retrouve partout, même chez certains stoïciens, même chez un Lucien, on n'ait pas remis au premier plan la doctrine la plus caractéristique du maître, qu'on se soit borné à la mentionner en passant, et que manifestement on ne comprenne plus qu'elle constitue l'essence du platonisme ? Il n'y a qu'une explication possible. C'est que la critique d'un Carnéade a été si pénétrante et si efficace qu'elle a éliminé du champ de la pensée l'idéalisme de Platon. Impossible après Carnéade d'en faire état. Le positivisme n'a-t-il pas frappé de mort le spiritualisme de Cousin et de Jouffroy ? Après Renouvier et Bergson, peut-on être évolutionniste à la manière de Spencer ? Quelle preuve de l'ascendant du scepticisme critique de la Nouvelle Académie ! On va le voir, ce n'est pas la seule.

Carnéade n'est point insensible à l'objection qu'on pouvait lui faire du point de vue pratique. Il est moins naïf qu'Arcésilas. La négation pure n'est-elle pas nuisible à l'action ? Il ne suffit pas de dire aux gens que pour agir on n'a pas besoin de certitudes, pas même de convictions. Une impression, une illusion même en tient lieu. Carnéade semble avoir senti que l'esprit humain est ainsi fait qu'il ne déploie toute son énergie que sous l'empire d'une idée à laquelle il croit. C'est ce qui l'amena à imaginer sa doctrine de la probabilité [1]. Le sage, ensei-

1. *Academ.* II, 31, 99. D'après *Academ.* II, 48, 148, Carnéade aurait admis que le Sage peut donner son assentiment à une opinion qu'il sait ne pas être absolument vraie dans l'intérêt de l'action ; il admettrait cette

gnait-il, suivra toute vue qui lui paraît probable pourvu que rien ne soit contraire à cette probabilité. Cela ne veut pas dire qu'il donne « son assentiment » à cette vue : ce serait la proclamer vraie ; cela veut simplement dire qu'il n'aperçoit pas d'objection qui l'oblige à l'écarter, πείθεται, οὐ συγκατατίθεται « adprobat, non adsentitur ».

Carnéade ne s'est pas borné, comme ses prédécesseurs, à démolir la certitude de la connaissance, il a soumis à sa critique les fondements mêmes de la morale.

S'il faut en croire M. Hirzel, il aurait poussé le scepticisme jusqu'à nier le souverain bien. A tout le moins, il se serait abstenu de se prononcer ; en cette matière, comme en fait de connaissance, le plus sage est de s'en tenir à ce qui paraît le plus vraisembable [1].

Ce qui est certain, c'est qu'il rejetait l'absolutisme des stoïciens en morale. Plus de règle de conduite certaine. La vertu en soi n'existe pas.

On conçoit que pareil enseignement ait soulevé une très vive opposition, et qu'il ait produit sur certains esprits une profonde impression. On peut en juger par l'émoi que Carnéade provoqua à Rome en 156, lorsqu'avec deux autres philosophes il y alla en ambassade. Il prononça alors deux harangues sur la justice. Dans la première, il en faisait l'éloge. Dans la seconde, il soutenait la thèse contraire. La justice en soi n'existe pas. Elle est toute de convention. Elle résulte de certaines institutions imaginées pour protéger les faibles. Elle est donc relative. Ce qui le prouve, c'est que les législations varient de peuple à peuple. Certaines nations fondent même leur

dérogation à son principe. Clitomaque prétendait que Carnéade ne faisait aucune concession. Métrodore soutenait le contraire. Hirzel incline à donner raison à celui-ci, *Opus. cit.*, III, p. 167. Brochard, *Sceptiques grecs*, p. 134 et suiv. estime « avec réserves que Carnéade avait renoncé à l'ἐποχή ; c'est le premier qui a introduit dans l'Académie le πιθανόν ».

1. *Opus cita.*, III, p. 181 sq. Zeller croit que Carnéade admettait le souverain Bien.

domination sur l'injustice. De telles idées avaient de quoi bouleverser tous les principes reçus à Rome. Ce qui étonnait le plus, c'était la virtuosité de l'orateur à soutenir avec la même force deux thèses contraires. Aussi du premier coup d'œil Caton le Censeur jugea ces théories dangereuses. Il opina qu'il fallait congédier au plus tôt les ambassadeurs [1].

Un autre fait non moins remarquable prouve combien pénétrante a dû être la critique de Carnéade. Cicéron a été son disciple enthousiaste. Son scepticisme avait une séduction irrésistible pour un esprit comme le sien. Mais s'il s'y abandonnait avec une infinie complaisance, lorsqu'il s'agissait de philosophie théorique, son instinct de Romain et d'homme d'action l'empêchait de suivre son maître lorsqu'il s'agissait de conduite. En morale, il lui fausse compagnie. Il lui préfère Panétius, le stoïcien. Toute sa doctrine des devoirs s'inspire avec quelques réserves d'un stoïcisme modéré.

Que les Grecs foncièrement intellectualistes, toujours amoureux de dialectique, aient applaudi au scepticisme moral de Carnéade, cela n'a rien de surprenant. Et cependant, cet entraînement ne devait durer qu'un certain temps. Dès l'avènement de l'Empire, commence une réaction toute au profit des philosophies positives ou dogmatiques. C'est justement dans le domaine de la morale qu'elle se fait tout d'abord sentir. Preuve de l'ébranlement profond causé par Carnéade. Au moment de se ressaisir, le dogmatisme sent l'impérieuse nécessité de raffermir ses principes de morale. D'ailleurs c'était évidemment le point le plus vulnérable du scepticisme critique.

Dans le domaine religieux et théologique, les idées de

1. Voir le mot que rapporte Pline l'Ancien, *Hist. Natur.*, VII, ch. 30 : Cato censorius, audito Carneade, quam primum legatos eos censuit dimittendos, quum, illo viro argumentante, quid veri esset, haud facile discerni posset.

Carnéade ont eu des répercussions à la fois directes et indirectes particulièrement étendues. Nous estimons que l'on ne peut bien s'expliquer l'avènement de la théologie d'un Philon d'Alexandrie, d'un Plutarque ou d'un Origène, que si l'on en tient le plus grand compte. Sans son scepticisme critique, cette théologie n'aurait pas été ce qu'elle a été, elle ne serait peut-être même pas née. Nous ne pouvons nous dispenser de faire une étude succincte, mais cependant complète de la critique religieuse de Carnéade.

Ce sont Cicéron et Sextus Empiricus qui nous la font connaître, le premier dans son *De Natura deorum* et dans son *De divinatione*, le second dans un long passage de son *Adv. Math.* (IX, 13 à 194). Les deux exposés sont fort ressemblants. On y trouve les mêmes arguments et les mêmes critiques. Ils ont tout l'air de reproduire la même source. Cette source est Clitomaque. L'ont-ils suivie sans l'altérer [1] ? On ne voit aucune raison qui nous oblige de penser que Cicéron n'a pas fidèlement transposé en latin l'original de Clitomaque. En philosophie, il a été avant tout un élève fort intelligent et très soucieux de bien interpréter ses maîtres. Il a souvent illustré leur pensée par des exemples tirés de la vie ou de l'histoire romaine. Mais il n'a jamais songé à la modifier fût-ce par des nuances. Sextus qui a son système a peut-être parfois glissé dans son exposé certains détails que Carnéade aurait désavoués. Grande a été la tentation de souligner parfois le scepticisme de son auteur. Nous ne possédons plus les moyens de contrôler l'exactitude de tous les détails, mais l'accord des deux auteurs nous est une garantie suffisante qu'ils nous ont conservé l'essentiel.

Dans sa critique religieuse, Carnéade a donné libre car-

1. Zeller, *Hist. de la philos. des Grecs*, 3e partie, 1re section p. 505 (3e éd.) pense comme Hirzel (*Unters. zu Cic.*, I, 32 sqq.) que Cicéron et Sextus ont tous deux emprunté à un écrit de Clitomaque la critique que d'après eux, Carnéade faisait de la théologie des stoïciens. C'est aussi l'opinion de V. Brochard, ouvr. cité, p. 139, note 1.

rière à son scepticisme. Ce qui est fort curieux, et pour nous inattendu, c'est que dans la polémique si vive qu'il mène contre l'idée de Dieu, il n'est jamais question de la théologie de Platon. C'est exclusivement au dogmatisme religieux des stoïciens que notre philosophe s'en prend. On dirait qu'en ce IIe siècle de l'ancienne ère, Platon ne compte plus. On dira peut-être qu'il n'appartient pas à Carnéade, chef de l'Académie, de critiquer le fondateur de l'école. Sans doute, mais ne pouvait-il pas critiquer la doctrine platonicienne de Dieu sans nommer Platon ? Si cette doctrine avait eu encore quelque ascendant, aurait-il pu éviter de la discuter? Qu'on se transporte au IIe siècle de l'ère chrétienne, aurait-il été possible d'ignorer cette doctrine capitale de Platon? Elle était alors partout ; elle avait débordé les cadres de l'école platonicienne ; pas un philosophe qui n'en fût plus ou moins imbu. C'eût été nécessairement elle qu'un sceptique aurait d'abord visée. Si Carnéade ne songe pas un instant à discuter la théologie de Platon, c'est que de son temps on s'attachait uniquement à l'aspect critique et négatif du platonisme ; on en laissait dans l'ombre l'aspect positif et affirmatif. Le platonisme subissait alors une éclipse partielle. C'est un fait qu'il importe de souligner. Trois siècles plus tard, le platonisme reparaîtra avec un éclat incomparable. Tout ce que le siècle de Carnéade oubliait ou dédaignait de la doctrine du maître sera justement ce qu'on mettra en pleine lumière. Rien ne sera plus intéressant que de rechercher les raisons d'une si étonnante résurrection. Mais on ne se rendra bien compte de ce qu'a été cette résurrection que si l'on en recherche les causes profondes dans la période précédente.

C'est donc le stoïcisme qui, au temps de Carnéade, et jusqu'à l'ère chrétienne, apparaît comme le défenseur attitré de la doctrine de Dieu. Veut-on un fait qui confirme et illustre ce que nous venons de constater? Ouvrons le *De Natura deorum* de Cicéron. Dans le premier livre,

Velleius expose la doctrine religieuse d'Épicure. Cotta, disciple de Carnéade et porte-parole de Cicéron, en fait la critique. Au fond Épicure n'est pas moins sceptique sur l'article des dieux que Carnéade lui-même. Au IIe livre, Balbus développe avec abondance la doctrine religieuse du Portique. Dans le livre suivant, Cotta la réfute avec une vigueur dialectique et une éloquence qui arrachent des applaudissements à Velleius. Dans toute cette partie, Cicéron paraît avoir reproduit Carnéade avec une verve singulièrement heureuse. On croit entendre le disert philosophe, et l'on s'étonne moins du succès de sa parole. Qui pouvait mieux comprendre l'orateur Carnéade que le prince des orateurs ? Or que devient Platon dans toute cette discussion? Dans un prochain avenir, c'est sa théologie qui sera au premier plan. Philosophes, Juifs d'Alexandrie, chrétiens, gnostiques, ne retiendront guère de Platon que ses doctrines religieuses, et dans un traité consacré à l'existence et au caractère des dieux, Platon et sa théologie sont passés sous silence ! Seuls les stoïciens y figurent comme les défenseurs attitrés de la croyance en Dieu et en la Providence ! Est-ce assez significatif?

Faut-il rappeler le caractère essentiel de la doctrine de Dieu du stoïcisme? S'inspirant d'Héraclite d'Éphèse, les premiers stoïciens font du feu primordial le principe même du Cosmos. Il l'organise, l'entretient, le pénètre dans tous les sens. Ce feu est divin ; il est doué de raison ; πῦρ νόερον. Bientôt on l'assimile à la loi universelle qui est au fond des choses. Enfin, immanent dans le Cosmos, il ne s'en sépare plus. Le Cosmos, être vivant, finit par être identifié à Dieu. Cependant, d'après les stoïciens, le Cosmos n'est pas immortel ; il périra dans la conflagration finale. Ce qui demeure, c'est l'essence en quelque sorte du Cosmos. Le feu primordial le détruit, mais en même temps, il contient le germe du nouveau Cosmos qui va succéder à l'ancien [1].

1. Voir Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, p. 181-183, 191.

Le problème qui fait le sujet de discussion entre les stoïciens et Carnéade ne peut être celui que soulèverait le monothéisme. La question n'est pas de savoir si la personne Dieu existe ou n'existe pas, mais s'il y a dans le Cosmos de la divinité, τὸ θεῖον. Les stoïciens l'affirment.

Quels sont leurs principaux arguments ? Ils insistaient d'abord sur l'universalité de la croyance religieuse. Puis ils s'étendaient sur l'ordre, l'harmonie, la beauté du Cosmos, notamment du ciel étoilé. Preuve, disaient-ils, de l'existence dans le Cosmos d'une intelligence divine. Sextus le niera, et soutiendra que l'activité de la nature explique suffisamment l'harmonie qui nous frappe. L'hypothèse de l'existence du divin n'est pas nécessaire. Les stoïciens relevaient aussi le fait des rêves qui annoncent l'avenir, des prédictions, des oracles, des théophanies. Cicéron dans son traité de la *Divination* reproduit les critiques de Carnéade sur ce point particulier. L'argument qui paraissait aux stoïciens le plus fort, c'était celui qu'ils tiraient du fait que la raison et la vertu existent chez l'homme. Si elles se trouvent chez l'homme, qui n'est qu'une partie de l'Univers, à plus forte raison la Sagesse et l'Intelligence divines doivent-elles exister dans le Cosmos [1]. Toute cette argumentation est empruntée probablement à Posidonius. Carnéade ne se contentait pas de réfuter les arguments des stoïciens, il allait droit au cœur même de leur pensée et la montrait se débattant en d'insolubles contradictions. Rien de plus pénétrant ni de plus original que sa critique.

Les stoïciens appelaient le Cosmos un être vivant, un ζῷον. Cet être était Dieu. Carnéade s'emparait de cette définition de Dieu. Si Dieu est un être vivant, un ζῷον, il possède des sens, il est même probable qu'il a plus de cinq sens. Il est donc doué de sensibilité. Mais la sensibi-

1. Voir *De Natura deorum*, III, 12 à 15 et Sextus *adv. Mathem.*, IX, 137 à 181.

lité suppose chez le sujet qui sent un changement, une ἀλλοίωσις, ce peut être un trouble, un changement au pire, μεταβόλη εἰς χεῖρον. Donc Dieu, les dieux sont sujets à périr, φθαρτά. Autant dire qu'ils ne sont pas des dieux, qu'ils n'existent pas. Οὐκ ἄρα θεοί εἰσιν. Poussons l'argument plus loin. Considérez chaque sens de cet être qu'est le Cosmos, c'est-à-dire Dieu ou le Divin. Pour qu'il y ait sensation dans tel sens particulier, il faut qu'il y ait ou affinité ou le contraire entre le sens et l'objet qui provoque la sensation. Il y a plaisir ou déplaisir. Dans ce dernier cas, encore une fois, il y a perturbation ; il se produit chez l'être divin un changement au pire. Autant dire qu'il n'est pas Dieu.

Reprenons l'argument sous une autre face. Si Dieu est un être vivant, un ζῷον, puisqu'il s'identifie avec le Cosmos en tant qu'être vivant, il doit posséder certaines vertus ou facultés morales. Mais toute vertu suppose la lutte ; la vertu est en dernière analyse une victoire que l'on remporte. Elle suppose que l'être qui lutte connaît le contraire de la vertu dont il fait preuve. La victoire est consciente. Prenons l'exemple du courage. On n'est vraiment courageux que si l'on n'ignore pas le péril. Le Dieu que nous supposons est dans les mêmes conditions. Il ne peut être courageux que s'il a conscience du péril, et que s'il y est vraiment exposé. Il est donc susceptible d'être détruit. Il en est de même de la sagesse pratique, φρόνησις. Elle suppose la connaissance des biens, des maux, des choses indifférentes. Voilà Dieu obligé pour posséder cette vertu d'avoir conscience du vice contraire, d'y être exposé, d'être susceptible d'y succomber. C'est un Dieu conditionnel. Ou bien encore, Dieu est fini ou infini. S'il est infini, il sera immobile, puisque l'espace, le lieu n'existent pas pour ce qui est sans limites. S'il reste immobile, il ne connaîtra ni le mouvement ni la vie. Il sera ἀκίνητος et ἄψυχος. Dites qu'il est fini. Alors il sera une partie du Tout, et le Tout lui sera supérieur. On peut raisonner de la même manière, s'il s'agit de savoir si Dieu est corporel

ou incorporel. Quelle que soit l'alternative que vous choisissiez, vous finirez par volatiliser l'idée même de Dieu. La notion de Dieu que proposent les stoïciens implique une contradiction inextricable.

Représentons-nous toute cette argumentation que nous venons de condenser en un aperçu squelettique, développée avec toutes les ressources d'un grand talent oratoire. Il est aisé de se rendre compte de l'effet qu'elle devait produire, notamment sur de jeunes esprits. Mais nous n'en sommes pas réduits à nous imaginer la répercussion qu'a dû nécessairement avoir la parole de Carnéade. Des faits de première importance nous la révèlent. La critique de Carnéade paraît bien avoir contraint les stoïciens eux-mêmes à modifier leurs idées sur Dieu. Ils en sont venus à ne plus l'identifier avec le feu primordial, ni même avec le Cosmos. Ils préféreront l'identifier avec la loi qui régit le Cosmos. Sous les vocables de destin, ou fatalité (εἱμαρμένη, fatum) ils affirmeront que le Cosmos est gouverné par une loi souveraine qui se confond avec Dieu. En dernière analyse, la suprême sagesse consiste à s'y plier et à en accepter toutes les conséquences. C'est le fond de la philosophie de Marc Aurèle. Ou bien encore, certains stoïciens parleront du Dieu intérieur. « Intus est » s'écrie Sénèque. Épictète va jusqu'à l'appeler Zeus, et à en parler comme s'il était une personne. Est-ce par suite d'une évolution spontanée ou naturelle que la pensée stoïcienne a ainsi modifié sa conception de Dieu, ou est-ce parce que la pénétrante critique de Carnéade et de son école a rendu désuètes certaines façons de parler de Dieu et certaine théologie en honneur au temps de Zénon, de Cléanthe, et même de Chrysippe ? [1].

Autre conséquence de la critique religieuse de Carnéade. Le temps est venu où le dieu des stoïciens a été en quelque sorte détrôné. Il est devenu le Logos, et les dieux

1. Arnim, ouvrage cité, II, p. 264, le chapitre *De fato*.

sont devenus des logoi. En d'autres termes, le principe divin des stoïciens est resté immanent dans le Cosmos, mais à l'état subalterne. Bien au-dessus de lui, dans l'impénétrable abstraction, siégera le Dieu absolu. Le dieu immanent ne sera plus que le dieu secondaire, ὁ δεύτερος θεός. Telle sera au temps d'Origène, la commune doctrine de toutes les philosophies positives. Croit-on que la mordante critique de Carnéade soit étrangère à ce déplacement du dieu des stoïciens? Ce dieu représentait une conception dont une philosophie religieuse grecque ne pouvait se passer, mais d'autre part on sentait bien que l'on ne pouvait plus lui assigner le rang suprême qui était le sien dans le système stoïcien.

Le scepticisme devait avoir une dernière conséquence qu'il n'a sûrement pas escomptée. Carnéade pensait bien avoir démoli la doctrine stoïcienne de Dieu. En fait, il n'avait réussi qu'à la découronner. Décidément le dieu des stoïciens n'était pas qualifié pour revêtir la souveraineté. Chose imprévue, cette déchéance partielle de ce dieu devait profiter au platonisme. Il semble en effet que le théisme grec acculé par la critique d'un Carnéade, se soit avisé que le Dieu abstrait de Platon résisterait mieux que celui contre lequel s'était acharné le brillant chef de la Nouvelle Académie. Pour le rendre tout à fait invulnérable, il n'y avait qu'à accentuer encore son caractère de transcendance abstraite. Il deviendrait alors inaccessible. Aucune critique n'aurait de prise sur lui. C'est ce qui est arrivé. A partir du IIe siècle de l'ère chrétienne, tout le monde, philosophes, gnostiques, savants, théologiens chrétiens reviennent au Dieu de Platon. Au-dessous de lui, immanents dans le Cosmos, sont le Logos ou les logoi, dernière forme de la divinité stoïcienne. Si ce n'est pas le scepticisme critique qui a déterminé cette dernière phase de l'évolution de la doctrine de Dieu des philosophes grecs, alors qu'est-ce ? Qu'on nous l'explique ! Dira-t-on que c'est le Timée avec sa doctrine du Dieu

suprême et des dieux démiurges qui a finalement engagé la pensée religieuse grecque dans cette voie ? Comment se fait-il alors qu'il ait fallu des siècles avant que l'on songeât à remettre en honneur la doctrine du Timée ? Ne serait-ce pas plutôt que, poussé de retranchement en retranchement, le théisme grec a imaginé la solution que finalement tous les penseurs religieux jusqu'à Plotin ont adoptée, et qu'alors on se soit aperçu que Platon avait déjà formulé une doctrine toute pareille ? Quelle bonne fortune de pouvoir s'appuyer sur son autorité !

Carnéade ne s'est pas contenté d'infirmer le plus qu'il a pu l'idée de Dieu, du moins celle des stoïciens, il a critiqué avec la même vigueur et la même originalité la doctrine de la Providence. Cette critique, Cicéron l'a reproduite d'après Clitomaque [1]. Naturellement selon son habitude, il a exposé les idées de son maître avec une certaine liberté ; il les a illustrées par des exemples empruntés à l'histoire et à la vie romaine. Ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il a fidèlement rendu le fond de la pensée et de l'argumentation de Carnéade.

Les stoïciens soutiennent que la divinité ou les dieux prennent soin des hommes ; la Providence existe et s'exerce. Une preuve, c'est le don qu'elle a fait aux hommes de la raison. Carnéade réplique en soutenant que c'est le don le plus funeste que les dieux pussent faire aux hommes. L'homme en effet ne se sert de sa raison que pour se nuire à lui-même. Il eût mieux valu qu'il en fût entièrement privé. Qu'on n'excuse pas les dieux en déclarant que c'est la faute de l'homme s'il fait un usage néfaste du don qu'il a reçu. Les dieux auraient dû prévoir cela, et ne pas doter l'humanité d'un instrument de malheur. Au surplus, pourquoi tous les hommes n'ont-ils pas été doués de sagesse, si la sagesse est un bien ? Les dieux auraient dû créer les hommes bons, ou du moins récompenser les bons

1. *De natura deor.*, III, ch. 26 à 29, 66 à 93.

et punir les méchants. Les exemples abondent qui prouvent qu'ils ne le font pas. Voilà qui est tout à fait contraire à un gouvernement moral du monde. Certains soutiennent que la Providence s'exerce sur l'ensemble du Cosmos, mais néglige les « minuties ». Est-ce d'une sage et bonne administration ? Qu'on se garde surtout de prétendre que Dieu reporte ses récompenses et ses châtiments sur la postérité des bons et des méchants. Le droit civil lui-même n'admet pas cette évidente dérogation à toute justice. Ou le dieu du Portique ne veut pas prendre soin des individus, ou il ne le peut pas. S'il n'a cure de ceux-ci, quelle preuve avons-nous qu'il ait quelque sollicitude pour les peuples et pour l'humanité ?

Il n'est pas douteux que ce réquisitoire ait eu un très grand effet. Une preuve, c'est que dès que la pensée philosophique a commencé à réagir contre le scepticisme, son premier souci a été de défendre l'idée de Providence. Sur ce chapitre Épictète s'en prenait avec une extrême vivacité aux négateurs. Il les nomme. C'étaient les épicuriens et la Nouvelle Académie. Peu s'en faut qu'il ne les injurie. Il les accuse d'entêtement stupide et de parti pris inintelligent [1]. Il ne s'indignerait pas autant s'il ne savait que les idées sceptiques avaient eu un succès fort inquiétant. Plutarque écrit sur la Providence l'un de ses meilleurs traités, le *De sera numinis vindicta*. Origène a élaboré une doctrine de la Providence fort soignée et précise. Il est clair que les philosophes et les théologiens sentaient que cette doctrine avait été profondément ébranlée. Qui donc l'avait battue en brèche avec un si grand succès, sinon Carnéade et son école ?

En somme notre documentation en ce qui le concerne est bonne, mais elle est de seconde main. Nous n'avons même pas pour Carnéade ce que nous avons pour Socrate

1. *Entretiens*, le chapitre contre les épicuriens et les académiciens, II, ch. 20. Voir aussi I, 27, 2 et 15.

et pour Épictète. On n'a recueilli ni ses propos ni ses discours. Clitomaque avait exposé sa doctrine en un grand ouvrage. Il est perdu. Fort heureusement Cicéron l'a largement utilisé. D'ailleurs il a entendu les maîtres de l'Académie à Athènes et ailleurs. Ce qu'il y a de plus regrettable, c'est que ce défaut de documentation directe ne nous permet plus d'avoir cette impression toute vive qui se dégage des textes originaux. De Carnéade, de sa personnalité, de son talent, nous n'avons plus qu'un reflet.

A en juger d'après les effets bien constatés qu'a eus son enseignement, son influence a été beaucoup plus profonde et plus étendue qu'on ne le reconnaît ordinairement. Il a failli porter un coup mortel au platonisme. Non seulement il en a voilé la vraie figure au point qu'avec lui l'Académie a presque renié son fondateur, mais il en a tari pour très longtemps l'influence au dehors et sur les autres écoles. Le platonisme ne reprend son ascendant qu'au temps où se reconstitue le pythagorisme à Alexandrie. Celui-ci a fait de larges emprunts à Platon. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que Carnéade a réussi à ébranler même le stoïcisme. Dès l'origine et jusqu'à la fin, celui-ci a toujours eu une cohésion massive qui le rendait singulièrement réfractaire aux influences du dehors. Même chez les stoïciens postérieurs, Sénèque, Épictète, Marc Aurèle, la doctrine de l'école se profile à l'arrière-plan de leur pensée. La critique de Carnéade a cependant contraint Panétius et Posidonius à modifier quelque peu la tradition de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe. Elle a même réussi à rabaisser au second rang le dieu du Portique [1].

Il paraît infiniment probable que l'influence du scepticisme critique s'est étendue bien au delà des écoles. Il se pourrait bien qu'elle ait été le facteur déterminant de cette mentalité sceptique qui est si générale au dernier

1. Voir Schmekel, ouvr. cité, p. 304-384.

siècle de l'ancienne ère. L'exemple le plus frappant qui soit parvenu à notre connaissance de l'attrait qu'exerçait l'enseignement de Carnéade sur des esprits ouverts et intelligents, c'est Cicéron. Nous en avons déjà fait la remarque ; qu'il nous soit permis d'insister. Ses instincts de Romain, semble-t-il, auraient dû l'éloigner du scepticisme critique. Mais telle a été la séduction de cette doctrine, qu'il n'y a pas résisté. Il s'est pénétré jusqu'aux mœlles de l'esprit de Carnéade. Il l'a suivi jusqu'au point où il lui aurait fallu cesser d'être Romain. C'est ce qui explique en partie, à la fois cette indécision qui caractérise sa vie publique, et d'autre part cette admirable fermeté qu'il déploya d'abord dans l'affaire de Catilina, et ensuite dans l'héroïque opposition qu'il fit à Antoine. A ces moments il a oublié qu'il était disciple de Carnéade ; il s'est souvenu seulement qu'il était Romain. Cicéron n'aurait jamais adopté le scepticisme radical de Sextus Empiricus. Carnéade le rassurait avec sa doctrine de la valeur relative de ce qui est probable. Cela lui permettait d'embrasser avec enthousiasme une doctrine qui libérait son esprit de tout dogmatisme. Soyons certains qu'ils ont été nombreux ceux que Carnéade a séduits. Ceux-là même qui réagissaient ne laissaient pas de subir son emprise ; après l'avoir entendu, il leur fallait bien modifier certaines idées et réajuster leurs doctrines pour mieux les opposer à celles de Carnéade.

CHAPITRE V

LA DERNIÈRE FLORAISON DU SCEPTICISME

Après environ trois siècles d'obscurité, sinon de disparition, tout à coup, vers le commencement de l'ère chrétienne, le scepticisme de Pyrrhon renaît. L'école redevient prospère. Bientôt elle compte des maîtres éminents [1].

1. Les sources de notre connaissance du scepticisme postérieur sont les suivantes : une notice de Diogène Laërce, quelques fragments recueillis par Eusèbe de l'écrit d'un certain Aristoclès, une notice de Photius sur Énésidème, et deux ouvrages de Sextus Empiricus.

La notice de Diogène Laërce, IX, ch. XI et XII § 61-116 nous apprend que toute une pléiade de sceptiques apparaît à un moment donné. Il y a parmi eux des médecins. Il donne dix-huit noms. C'est d'après lui la liste des chefs d'école qui se sont succédé. Que vaut cette liste ? Il est permis de là considérer comme sujette à caution. On sait comment l'on fabriquait ces sortes de listes. Celle-ci nous rappelle ces listes d'évêques de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie dont le caractère artificiel a été depuis longtemps démontré. Les quelques renseignements d'Aristoclès se trouvent dans des fragments qu'Eusèbe nous a conservés dans sa *Praeparatio evangelica*, XIV, 18-21. La notice de Photius (Bibl. 212. Voir édition de Freese, *Library of Photius* 1er vol.) est très importante. Les écrits de Sextus sont les seuls de l'école qui aient survécu, avec les fragments des *Silles* de Timon. Parmi les études les plus importantes que nous possédions sur le scepticisme est celle de E. Saisset, 1840. L'auteur fait un remarquable effort pour reconstituer la philosophie d'Énésidème. Il tire parti des allusions qui se trouvent dans Sextus et des fragments que Photius nous a conservés. A notre avis il a quelque peu grossi son personnage et lui a trop facilement attribué des vues qui appartenaient à

Le fait n'est pas seulement curieux, il est d'importance. Si étendue qu'ait été l'influence de Carnéade et de la Nouvelle Académie, elle n'aurait probablement pas eu certaines répercussions qui expliquent l'orientation de la pensée grecque à partir de l'ère chrétienne. Cette orientation nous paraît due surtout à la nouvelle école de Pyrrhon. C'est peut-être ce que l'on est trop porté à oublier. Dès lors il est nécessaire de mettre en relief le caractère de ce dernier effort du scepticisme grec.

Comment cette éclipse de l'école de Pyrrhon puis sa réapparition vers la fin de l'ancienne ère s'expliquent-elles ? C'est aux textes à nous l'apprendre.

Photius nous a conservé dans sa Bibliothèque (212) une analyse sommaire des *Discours pyrrhoniens* (Πυρρωνείοι λόγοι) d'Énésidème. On s'accorde à reconnaître en celui-ci le philosophe qui a ressuscité la doctrine de Pyrrhon, si

Sextus. Il a une vive sympathie pour Énésidème, mais la préoccupation de soutenir ses opinions spiritualistes nuit parfois à son jugement d'historien. Zeller, selon son habitude, a donné une analyse précise des doctrines du scepticisme postérieur, notamment de celui de Sextus. Il nous paraît avoir sous-estimé celui-ci. Il le considère comme un compilateur intelligent sans originalité. Comme il le place au IIIe siècle, en un temps où le scepticisme est mort, il pense que Sextus a fait simplement une œuvre d'érudition. C'est le bilan de l'école. On ne devinerait guère l'importance de Sextus d'après l'historien de la philosophie des Grecs. Nous lui préférons l'œuvre admirable de Victor Brochard (1887 ; réédition 1923). Mentionnons encore : Maccol, *Greek sceptics ;* A. Gödeckmeyer, *Die Gesch. des griech. Skepticismus* 1905 ; Bréhier, Pour l'histoire du Scepticisme antique : les *Tropes d'Énésidème* (dans la Revue des études anciennes, XX, 69, sqq. 1918). Robin, un chapitre dans son ouvrage : *La pensée grecque*, 1923, p. 377 sqq. Son jugement sur le scepticisme grec, notamment sur Énésidème, Agrippa, Sextus, en fait clairement entrevoir l'importance historique. Il en ressort que ce courant d'idées a dû avoir une influence plus profonde qu'on ne l'admet habituellement.

La disparition du pyrrhonisme, Cicéron la constate simplement comme un fait reconnu et incontesté : Nam Pyrrho, Aristo, Herillus jam diu abiecti, *De finibus*, II, 11, 35.

longtemps oubliée. Énésidème aurait longuement insisté sur la différence qu'il pensait apercevoir entre le scepticisme pyrrhonien et celui de la Nouvelle Académie. Puis il aurait exposé sa doctrine et l'aurait condensée dans les fameux tropes [1]. Dans ses *Hypotyposes*, Sextus Empiricus reprend pour son compte les idées de son prédécesseur en y ajoutant ses observations personnelles [2].

Ces textes nous révèlent les raisons intimes de la réapparition de l'école sceptique. En effet, nos deux philosophes se sont longuement expliqués sur l'ancien et le nouveau platonisme. Platon, d'après Sextus, n'a été sceptique que par occasion ; en réalité, il est dogmatiste. Ses successeurs, Arcésilas, Carnéade, n'ont pas été de vrais sceptiques. Ils ne l'ont été que jusqu'à un certain point. Le dogmatisme de leur école se retrouve dans la négation même à laquelle ils aboutissent. Ils déclarent péremptoirement que la connaissance vraie, la connaissance en soi, est hors de notre portée. Pour nous elle n'existe pas et ne peut exister. Le vrai sceptique ne l'affirme pas plus qu'il ne la nie. Il s'abstient d'avoir une opinion. Il ne se lie ni dans un sens ni dans l'autre. Au fond ce que les deux disciples de Pyrrhon reprochent à Carnéade et à la Nouvelle Académie, c'est le manque de logique ; c'est de n'avoir pas osé aller jusqu'au bout de leur pensée. Sextus complète cette mise au point en faisant ressortir les différences qui existent entre son école et toutes celles qui lui sont apparentées, c'est-à-dire celles d'Héraclite et de Démocrite, les Cyrénaïques et Protagoras. Il tient à bien affirmer le caractère particulier de sa doctrine.

Ces textes vraiment lumineux ne nous éclairent-ils pas sur la raison probable de la longue inaction, pour ne pas dire de la disparition du pyrrhonisme ? Tant qu'ont régné

1. Brochard, ouvr. cité, p. 265, 266.

2. Voir Sext. Emp. *Hypot.*, 180-186. Il déclare qu'Énésidème formulait huit tropes.

Arcésilas, Carnéade, Clitomaque, le scepticisme était représenté avec un éclat qui nécessairement rendait superflue toute autre manifestation de l'esprit critique. On comprend fort bien que les jeunes hommes dont il exprimait les aspirations soient allés à ces maîtres. Quel besoin auraient-ils eu de se grouper autour de quelques obscurs survivants de l'école de Pyrrhon et de Timon? Mais lorsqu'avec Métrodore, Philon, Antiochus d'Ascalon, l'Académie commençait à revenir au dogmatisme de l'école, et décidément réagissait contre le scepticisme d'Arcésilas et de Carnéade, on comprend que les esprits à tendance critique et sceptique se soient séparés de l'Académie. C'est alors qu'apparaît Énésidème qui eut l'idée de restaurer l'école de Pyrrhon. Elle lui apparaissait sans doute plus logique. Avec elle le scepticisme échappait à toute compromission, et pouvait s'affirmer avec une netteté et une vigueur qui ne laisseraient rien à désirer. Cette démarche hardie de l'esprit de doute critique eut un vif succès, et redonna pour plus d'un siècle un regain de vie à l'école de Pyrrhon.

Une lecture attentive des textes d'Énésidème et de Sextus fait vite saisir sur le vif le sentiment auquel a obéi la nouvelle école pyrrhonienne. Les sceptiques ont une antipathie pour le stoïcisme qui va presque jusqu'à la haine. Le dogmatisme méticuleux, scolastique, pédant et autoritaire de l'école de Chrysippe leur est odieux. Ils ont un besoin impérieux de liberté. Ce besoin est même si farouche chez eux, que la Nouvelle Académie elle-même ne les satisfait plus. Seul le scepticisme qui s'abstient de toute opinion peut les contenter. Le moindre dogmatisme leur apparaît comme une servitude. Sextus se complaît à peindre l'inquiétude du philosophe dogmatiste qui tremble toujours de voir s'écrouler le fondement de toute sa philosophie. Combien plus sereine est l'attitude du vrai pyrrhonien! Lui n'a pas à trembler pour une affirmation ou une négation qu'il considérerait comme fondamentale

et essentielle, puisqu'il ne connaît ni l'une ni l'autre. Donc lui seul jouit de la véritable ataraxie.

Il faut avouer que ces sceptiques ont bien exprimé l'une des tendances les plus caractéristiques de leur race. C'est cette hardiesse de pensée qui déjà avec les vieux physiciens posait les questions les plus indiscrètes sur l'origine de l'Univers. Curiosité qui a été singulièrement féconde et créatrice. Nos sceptiques l'ont poussée à fond, avec une intrépidité de logique inouïe. Il faut y reconnaître un dernier et suprême effort du génie antique grec.

Les historiens modernes du scepticisme grec estiment en général qu'Énésidème était supérieur à Sextus Empiricus. Ce jugement est un peu affaire de conjecture. Nous sommes si parcimonieusement renseignés en ce qui concerne le premier, qu'il est malaisé de juger de l'originalité de sa pensée. Sextus a eu sur lui l'avantage que ses principaux écrits nous ont été conservés [1].

1. Ce sont les *Hypotyposes* en trois livres et *l'Adversus mathematicos* (philosophes dogmatiques).

La question importante en ce qui concerne Sextus est de savoir à quelle date il a vécu et écrit. Cette question a été soigneusement étudiée par Zeller, V[e] vol., p. 7 sqq. et par Brochard, ouvr. cité, p. 314 sqq.

En général on place Sextus au II[e] siècle de l'ère chrétienne. Dans la seconde moitié, peut-être un peu plus tard, dit Zeller. L'unique raison que l'on donne et que l'on puisse donner, c'est que d'après le rang qu'il occupe dans la liste de Diogène Laërce des maîtres de la nouvelle école sceptique, il n'a pu diriger l'école qu'à la date que l'on suppose. Nous avons déjà fait remarquer que cette liste paraît tout artificielle et est fort sujette à caution Il nous paraît bien imprudent de tabler sur elle. Si l'on en fait abstraction, on sera amené, pensons-nous, à situer Sextus plutôt vers la fin du premier siècle. Quelles sont nos raisons ? C'est que les adversaires qu'il combat n'appartiennent pas au II[e] siècle de l'ère chrétienne, mais sont plus anciens. C'est d'abord le stoïcisme. Celui qu'il critique, c'est le stoïcisme classique ; il s'applique à ruiner sa logique et à démolir sa cosmologie. C'est Chrysippe et Posidonius qu'il vise. Le stoïcisme qui régnait au II[e] siècle se préoccupe moins du problème de la connaissance ou de la formation du Cosmos que de morale. Musonius, Épictète et Marc Aurèle ont remplacé les stoïciens de l'ancienne comme de la

Il serait superflu d'analyser ici les écrits de Sextus et d'exposer sa doctrine. Il suffit de renvoyer le lecteur soit à Zeller, soit surtout à V. Brochard. Cependant l'on ne peut se dispenser de caractériser brièvement sa pensée si l'on veut mettre en plein relief la portée historique du scepticisme pyrrhonien. On en verra mieux les multiples et diverses répercussions. A sa manière et sans qu'il s'en doutât, le scepticisme a contribué largement à former les idées et les sentiments des philosophes grecs et des théologiens chrétiens du IIe et du IIIe siècle.

Pour caractériser la mentalité et les idées de Sextus Empiricus, il suffira d'analyser ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*. Dans le premier livre de cet écrit, Sextus marque avec soin la position de son école en face des autres, notamment de la Nouvelle Académie. Il est amené ainsi à définir avec précision son scepticisme. Il consiste, dit-il, essentiellement à rejeter tout dogmatisme quel qu'il soit.

moyenne école. Si Sextus avait été leur contemporain et à plus forte raison s'il était venu après eux, c'est eux et leur stoïcisme qu'il aurait combattu. Non seulement il ne les nomme jamais mais ils semblent ne pas exister pour lui. De même aussi le platonisme qu'il critique, ce n'est pas celui de Plutarque ou de Numénius, c'est le platonisme de Philon et d'Antiochus ; c'est surtout la Nouvelle Académie. Ceux-là il ne les oublie jamais, soit qu'il leur emprunte un argument utile, soit qu'il démontre qu'ils ne sont pas de vrais sceptiques. A moins de supposer que Sextus s'amuse à polémiser contre des doctrines tombées en discrédit au IIIe siècle ou complètement oubliées, et qu'il se bat avec des ombres, comme le veut Zeller, il faut admettre qu'il n'est pas séparé des stoïciens et des académiciens par près de trois siècles. En dépit de Diogène Laërce et de sa liste de chefs d'école, il faut accorder que Sextus n'est pas éloigné d'Énésidème par un trop long intervalle de temps.

Faites de Sextus, comme le veut Zeller, un philosophe purement érudit qui vit dans le passé et oublie le présent, son œuvre apparaît alors factice, superficielle, monotone. Replacez-le à une époque encore pleine du souvenir des grands stoïciens, de l'Académie, de Philon et d'Antiochus, sa pensée redevient vivante ; ses apparentes répétitions ont leur raison d'être ; on comprend mieux l'influence en sens divers qu'il a exercée. V. Brochard se prononce pour 200 ; c'est encore trop récent à notre avis.

Dans toute question, le pour et le contre, l'affirmation ou la négation peuvent également se soutenir. Il y a d'un côté comme de l'autre autant de vérité et autant de fausseté. C'est ce qu'il appelle « l'égale impuissance » (ἰσοσθένεια). Cela ne signifie pas qu'il y a égale faiblesse de raisonnement dans l'une et l'autre thèse ; cela veut dire qu'il y a dans l'un et l'autre point de vue égale impuissance à se fonder sur une base certaine, immuable, et à en établir la vérité absolue. Dès lors, la seule attitude qui soit de mise, c'est de s'abstenir de se prononcer pour ou contre, c'est de suspendre son jugement (ἐπέχειν, ἐποχή).

Cette attitude de l'esprit procure infailliblement une parfaite sérénité. On se débarrasse de toute inquiétude. C'est la fameuse ataraxie, vainement promise par le stoïcisme. Comment une philosophie dogmatique pourrait-elle procurer la quiétude ? Le dogmatiste craindra toujours que ne surgisse inopinément quelque argument ou quelque critique qui ébranle ou même ruine ses affirmations. Il est continuellement sur le qui-vive. Voilà une inquiétude que ne connaît pas le vrai sceptique. Que l'affirmation ou la négation paraisse l'emporter, il sait que l'avantage est apparent, donc vain. Son scepticisme qui refuse de se commettre peut sembler dangereux ; n'est-ce pas un dissolvant des idées établies, des mœurs reçues ? Qu'on se rassure. Le sceptique a soin de se conformer aux usages et aux lois de la cité.

La philosophie sceptique, s'écrie Sextus, n'est pas comme les autres une école ou secte (αἵρεσις). Le sceptique est un simple observateur (σκεπτικός), un chercheur (ζητητικός), un questionneur (ἀπορητικός) [1].

Une fois qu'il a défini son scepticisme, Sextus livre son premier assaut au dogmatisme philosophique. C'est uni-

1. Signalons quelques-uns des passages les plus significatifs de ce livre I : Sur les écoles §§ 3 ; sur la quiétude du sceptique §§ 12 ; sur l'ἐποχή §§ 29 et tout le passage qui commente le propos sceptique « je ne définis rien » οὐδὲν ὁρίζω, 197 *cf.* 206 à 208.

quement le stoïcisme qu'il vise. La répartition bien connue que fait celui-ci de la matière de la philosophie, lui fournit le plan de sa critique. Des autres écoles dogmatiques il lui arrive de mentionner les péripatéticiens et les épicuriens. On dirait qu'il affecte d'ignorer le platonisme.

Dans son deuxième livre, Sextus fait de la logique des stoïciens l'objet de sa critique. Il commence par répliquer aux philosophes qui soutenaient que lui sceptique n'avait pas le droit de critiquer le dogmatisme, puisqu'en tant que sceptique il ne pouvait comprendre le dogmatisme. S'il le comprenait, il n'en contesterait pas la vérité. Comprendre, dit Sextus, ce n'est pas admettre la réalité de l'objet dont il s'agit. C'est en avoir une juste notion. Si on la possède, on a le droit de la discuter.

Sa méthode de discuter est rigoureuse. D'abord il ne s'agit nullement d'opposer à la thèse stoïcienne une autre thèse, à leur affirmation une négation. C'est la méthode de Carnéade. Il s'agit d'établir sur chaque point que ni l'affirmation ni la négation ne sont admissibles. Il ne reste qu'à ne pas se prononcer. Puis, entrant dans le détail, il constate que la doctrine spéciale qu'il discute ne réunit pas l'unanimité des opinions. Les philosophes ne s'accordent pas. Il y a divergence de vues, διαφωνία. Appliquez enfin la dialectique au point que vous discutez. Le résultat sera de montrer ou que la doctrine en question aboutit à un cercle vicieux, ou que pour l'établir il faudrait une deuxième doctrine pareille mais plus vaste, puis pour garantir la vérité de celle-ci une troisième, et ainsi de suite à l'infini. Une fois de plus on aboutit à la conclusion que mieux vaut suspendre son jugement.

C'est par cette méthode qu'il démontre qu'il n'existe pas et ne peut exister un critère du vrai et du faux. Dans cette partie du deuxième livre se trouve un passage si caractéristique de la manière de Sextus, qu'on nous permettra de le citer en entier.

L'homme, dit-il, ne peut être la mesure des choses et

l'arbitre de la vérité. Dira-t-on en désespoir de cause qu'il faudrait s'en remettre à la décision de l'homme le plus intelligent ? Mais où se trouve-t-il ? En quel temps a-t-il vécu ? Quelle confiance mérite-t-il ? Mais écoutons Sextus lui-même. « Si les doctrinaires disent qu'il faut en croire le Sage, nous leur demanderons quel sage. Sera-ce celui d'Épicure ou celui des stoïciens ? ou le cynique ? Ils sont incapables de s'accorder pour le désigner. Si l'on nous engage tout simplement à nous remettre à l'homme le plus intelligent qui ait existé ou qui existe, d'abord ils ne s'entendront jamais pour dire qui est le plus intelligent. Puis même s'ils tombaient d'accord pour désigner le plus intelligent des sages présents ou passés, cela ne suffirait pas encore pour que l'on crût en lui. Attendu que l'intelligence est susceptible de progrès ou de régression à l'infini, il se peut toujours qu'apparaisse dans l'avenir un homme plus intelligent que le plus intelligent des hommes passés ou présents que nous disons le plus intelligent... Et ainsi sans fin. Il faudra donc attendre indéfiniment le Sage dont le jugement fera autorité. Supposons enfin que l'on découvre ce Sage dont personne n'a dépassé l'intelligence, ne la surpasse et ne la surpassera, même dans ce cas il ne mérite pas que l'on ait une foi absolue en lui. Pourquoi ? Parce que, étant donné que le plus souvent, lorsque les hommes supérieurs reçoivent la mission de porter remède à une situation compromise, ils aiment à paraître l'assainir et la rétablir, nous ne savons pas lorsque cet homme d'intelligence transcendante dit telle chose, s'il parle conformément à la vérité des choses, ou s'il nous présente une erreur tout en nous faisant croire qu'elle n'est pas une erreur. Nous ignorons s'il ne compte pas sur la supériorité de son intelligence, pour nous tromper et sur notre incapacité à le démasquer » [1].

1. II, 38 à 42.

On sacrifie volontiers Sextus à Énésidème. Il faut reconnaître cependant que l'homme qui a écrit cette page ne manquait pas de clairvoyance. Pas un mot ne s'y trouve qui permette de penser qu'il songe à son prédécesseur. C'est bien une idée personnelle et originale qu'il exprime. Combien juste ! On ne saurait faire mieux ressortir l'absurdité de décréter une infaillibilité humaine quelconque. C'est un coup droit et sûr à tout autoritarisme dans le domaine de la pensée. Puis cette page révèle le fond même des sentiments de l'auteur. Il est clair qu'il a une répugnance innée contre tout doctrinarisme. A tout prix il tient à sauvegarder sa liberté. On voit très bien que le scepticisme grec n'est en dernière analyse qu'une incoercible réclamation de l'indépendance de l'esprit. Il réagit contre le dogmatisme pédant du stoïcisme parce que ce dogmatisme le gêne. On ne l'explique pas quand on pense avoir démontré qu'il est né de Démocrite, de Socrate, ou de l'école de Mégare, ou bien encore que les circonstances politiques de la Grèce l'ont suscité. Il serait le signe du découragement d'un peuple qui serait sur son déclin ! Nous estimons au contraire qu'il atteste, malgré le malheur des temps, la forte vitalité de la race. Il ne disparaîtra qu'avec elle [1].

Sextus discute tour à tour les divers modes de connaissance et de démonstration que distinguaient les stoïciens.

Y a-t-il un moyen, la sensation par exemple, qui permette à l'esprit d'atteindre directement la réalité (δι' οὗ) ? Peut-on y arriver indirectement (δι' ὅ) ? Existe-t-il un signe (σημεῖον) auquel on puisse reconnaître la vérité ? La démonstration en est-elle possible (ἀπόδειξις) ? Que vaut le syllogisme ? Que valent les définitions etc ? Sur tous ces points notre philosophe aboutit à des conclusions néga-

1. Il faudrait citer la conclusion du passage sur le critère, II, 79. C'est l'un des endroits qui font le mieux comprendre l'attitude de la pensée sceptique grecque.

tives. Ce n'est pas que Sextus prétende prouver que le critère, le signe, la démonstration soient irréels et absurdes. Tout ce qu'il entreprend de démontrer, c'est qu'il est impossible, soit d'affirmer soit de nier la valeur de ces moyens. Il y a égale impuissance des deux côtés (ἰσοσθένεια). Si l'on considère les objets eux-mêmes, tels qu'ils nous apparaissent (τὰ φαινόμενα), on conclura dans le sens positif; si on les discute en dialecticien, on conclura dans le sens négatif. Dès lors il ne nous reste qu'à nous abstenir de tout jugement (ἐπέχομεν) [1]. C'est par le même procédé que dans chaque cas particulier Sextus arrive à la même conclusion. La démonstration dialectique se répète ainsi d'un bout à l'autre de ce II[e] livre. Méthode qui ne laisse pas d'être fastidieuse pour un philosophe comme M. Zeller. L'agacement qui en résulte a sûrement influé sur le jugement qu'il a porté sur l'auteur. C'est la méthode du marteau qui enfonce le clou. Pour la propagation de ses idées, Sextus n'avait pas tort de l'employer. Les questions qu'il discute passionnaient encore les écoles de son temps. Il est probable que ces répétitions lassaient les lecteurs beaucoup moins que nous ne le pensons.

Pour son époque, la démonstration dialectique de sa thèse a dû paraître extrêmement forte. Le stoïcisme représentait alors le dogmatisme philosophique. Sextus lui assénait sans relâche des coups dont la vigueur faisait sûrement beaucoup d'impression. Le point faible de sa polémique, c'était qu'il négligeait presque entièrement le dogmatisme platonicien. C'est en effet le platonisme qui rétablit le prestige du dogmatisme et finalement élimina le scepticisme.

Mais nous n'en sommes pas encore là. En attendant, il est à présumer que la nouvelle école sceptique d'Énésidème, d'Agrippa, de Sextus a obtenu un double résultat. D'abord le fondement même du dogmatisme se trouvait

1. II, 80.

ébranlé. Tout son système pour arriver à la connaissance absolue ne paraissait plus pouvoir se soutenir. Puis la dialectique apparaissait une fois de plus comme toute-puissante. Elle désespérait la pensée. Mais en même temps elle se révélait comme infiniment malfaisante. En se livrant à elle, la pensée finissait par se suicider. Voilà des leçons dont la philosophie grecque de l'époque impériale va faire son profit.

Dans le III[e] livre des *Hypotyposes*, Sextus étudie ce que la philosophie antique appelait la physique. C'est exclusivement celle des stoïciens qu'il examine. Ni celle de Démocrite et d'Épicure, ni celle de Platon, ni celle d'Aristote n'entrent en ligne de compte. Il écrivait évidemment en un temps où seule la cosmologie stoïcienne survivait.

Ici comme partout ailleurs Sextus se montre fort avisé et habile. Il ne critique pas le détail de la conception que les stoïciens se faisaient du Cosmos. Il se demande ce que valent les principes essentiels sur lesquels elle reposait. S'ils ne tiennent pas debout, tout l'édifice s'écroulera.

C'est ainsi qu'il soumet à l'examen critique l'hypothèse de Dieu. Notons qu'il a soin de protester qu'il ne prétend pas nier l'existence des dieux. Il y croit comme tout le monde. Il leur offre des sacrifices. Il s'agit uniquement d'une discussion entre philosophes. Il ne lui est pas difficile de démontrer que Dieu est inconnaissable, soit en lui-même, soit par ses actes. On fera mieux de renoncer à avoir une opinion sur ce point. Puis c'est le principe de la cause active (ἀρχὴ ὁραστική), et le principe de la matière passive, la notion de corps, celle de l'incorporel, l'idée du mouvement, de l'espace, du temps, du nombre qu'il passe en revue. Sa méthode est la même que celle qu'il a appliquée à la logique. Il constate que sur chaque point il n'y a pas accord entre les philosophes. Tout ce que l'on peut dire, c'est que le principe ou l'idée en question paraît vraisemblable. Mais dès qu'on la traite dialectiquement l'idée se volatilise. Elle ne peut se soutenir.

Naturellement ce n'est pas la discussion en elle-même de Sextus qui doive retenir notre attention. Des philosophes comme Zeller et Brochard n'ont aucune peine à montrer ce qu'elle a de fallacieux. La répétition même de l'argumentation de l'auteur devient d'autant plus fastidieuse que l'on en voit l'inanité. Mais représentons-nous l'effet qu'elle a dû nécessairement produire sur les contemporains de Sextus, notamment sur des esprits encore flottants qui en étaient à l'âge où l'on cherche et où l'on se forme ses idées. Sur ceux-là l'impression a sûrement été très forte. L'argumentation claire et bien menée de Sextus, en se répétant, devait enfoncer dans l'esprit la conclusion à laquelle il voulait arriver. A chaque reprise, c'était une nouvelle avance, un nouveau progrès, un nouveau renforcement de la conviction. La méthode de Sextus était d'une excellente pédagogie. Nous ne serons nullement surpris de constater qu'elle a porté des fruits, et que plus tard, elle a été un facteur important, décisif même, de l'évolution dernière de la pensée grecque.

Notons encore, à propos de cette discussion de la physique stoïcienne, une autre impression qu'elle a certainement produite sur un grand nombre d'esprits. Avec Sextus, on assistait à une sorte de désagrégation des principes essentiels et élémentaires sans lesquels à cette époque du moins une explication rationnelle du Cosmos devenait impossible. Si l'on vous démontre, en effet, qu'il n'existe ni causalité, ni matière, ni mouvement, ni espace, ni temps, que ces termes ne sont que des mots vides de sens, et que toute cette physique qui faisait la gloire du Portique n'est qu'une duperie, qu'est-ce à dire, sinon que l'on enlève au philosophe de ce temps-là les matériaux dont il aurait pu construire le Cosmos, ou plutôt qui lui auraient servi à justifier sa conception du Cosmos ? Sextus rendait impossible, autant qu'il dépendait de lui, une explication scientifique de l'Univers.

M. Brochard estime au contraire que le scepticisme du

médecin Sextus était bien fait pour ramener les esprits à l'observation des faits, et à préparer l'avènement d'une conception scientifique de l'Univers. Peut-être ce scepticisme aurait-il dû avoir ce résultat. Mais l'a-t-il eu? En aucune façon. Lorsque les philosophes recommenceront à spéculer sur l'origine, la formation, l'entretien du Cosmos, ils imagineront des cosmologies aussi éloignées que possible d'une conception rationnelle du Cosmos. Ce n'est pas aux traités de physique d'Aristote qu'ils demanderont des directives, c'est au Timée de Platon. Croit-on que le scepticisme critique soit étranger à ce résultat?

Le chapitre peut-être le plus important de son livre est celui que notre philosophe consacre à la morale [1]. Il y a poussé ses idées à l'extrême. Par cela même on peut mieux juger de la portée de son scepticisme.

Dans son chapitre sur la Logique, ou le problème de la connaissance, il aboutit à un arrêt complet de toute pensée. Plus de critère pour discerner le vrai du faux; plus de signe par où reconnaître la vérité, plus de démonstration possible, dès lors plus de moyens sûrs de recherche, d'invention, de pensée créatrice. Sa critique des fondements de la physique aboutissait à un résultat analogue. Elle rendait d'avance inutile et vaine toute tentative d'expliquer rationnellement le Cosmos, son origine, sa durée. Ici encore, la pensée se trouvait acculée dans une impasse. Le sage n'avait plus qu'à suspendre tout jugement et à renoncer à l'exercice même de sa raison.

C'était déjà un résultat plutôt paradoxal. Mais, après tout, il n'intéressait que le philosophe. A la rigueur, l'esprit humain se passe de métaphysique et de cosmologie. Mais ce scepticisme transporté dans le domaine moral devient tout de suite plus grave. L'éthique (ἠθική) intéresse tout le monde. Elle a une portée pratique. Elle s'applique à la vie même (βίος).

1. III, 168-281.

Nous allons constater que même en ce domaine infiniment délicat Sextus et les sceptiques ne reculeront devant aucune des conséquences logiques de leur système.

Dans les assauts qu'il livre au dogmatisme, Sextus ne varie guère sa tactique. D'ailleurs pourquoi la modifierait-il ? Elle est fort efficace. Ici encore, c'est aux principes essentiels sur lesquels repose toute la morale des stoïciens et des philosophes dogmatiques qu'il s'en prend.

V. Brochard distingue avec raison deux parties dans la morale de Sextus ; l'une est exclusivement critique. C'est la partie destructive. L'autre oppose à la morale dogmatique une morale qui découle du point de vue sceptique lui-même. C'est la partie constructive.

C'est la première qui nous intéresse plus spécialement. Comme elle paraît avoir eu des répercussions directes et profondes sur la pensée grecque des premiers siècles de notre ère, il est indispensable que nous l'exposions avec quelque détail.

Avec un très juste discernement, Sextus a compris que toute la morale dogmatique repose sur deux idées fondamentales. La première c'est celle des fins. Il ne s'agit pas de la finalité du Cosmos, mais des fins humaines. Dans la *République* comme dans les *Lois*, Platon assigne à la cité une fin particulière. La cité n'existe pas pour accumuler des richesses, conquérir des territoires, faire la guerre, elle a une fin morale. Elle doit former un certain type d'hommes. Cette conception, Aristote l'a encore précisée dans sa *Politique*.

Avec la domination instaurée par Alexandre de Macédoine, affermie par les monarchies des Diadoques, la cité, cette création de l'Hellas antique, disparaît. On est désormais sujet des Lagides ou des Ptolémée ; on est incorporé dans une vaste monarchie. Bientôt avec l'hégémonie de Rome, les nationalités elles-mêmes ne seront plus qu'un souvenir. Peuples et cités seront nivelés par le rouleau

compresseur. Dans cet Empire universel il ne peut plus être question de fins que devrait poursuivre une cité ou un état particulier. On ne parle plus que des fins que doit se proposer l'individu. Quelle est la fin de la vie humaine, que doit être le βίος de chacun, voilà la question que discutent maintenant les philosophes. L'enseignement philosophique que Cicéron se proposait de donner aux Romains eût été incomplet s'il n'avait écrit son *De finibus bonorum et malorum*.

Ce problème des fins de la vie humaine individuelle, ou comme on préférait le dire, des fins que doit poursuivre le sage, chaque école le discute et en préconise une certaine solution. Il y avait autant de solutions que d'écoles. Très vive fut la discussion. On y dépensa une merveilleuse ingéniosité de pensée. Il faut reconnaître que c'est l'honneur de la philosophie grecque en sa dernière phase, d'avoir soulevé ce problème, et du stoïcisme en particulier d'en avoir formulé une conception si élevée.

Voilà l'idée que Sextus et les derniers sceptiques entreprennent de démolir. Il n'est pas nécessaire de reproduire en détail leur démonstration. L'argumentation de Sextus est au fond assez simple. Il ne lui est pas difficile de montrer que les philosophes ne s'accordent pas sur l'idée même du souverain bien. Chacun vante la sienne. Il oublie de la bien définir. Aussi dès que l'on essaie de la saisir, elle vous échappe. Elle ne résiste pas à la logique. Parfois le souverain bien que prêche telle école est même de nature à faire le malheur du sage. C'est le cas du plaisir que les épicuriens assignent comme la fin de l'homme. Si d'autre part on interroge le commun des hommes, on constate que les biens qu'ils rêvent leur sont donnés par les lois, les mœurs, les conventions. Ce sont des biens tout relatifs. En fait les hommes ont du bien et du mal, de la piété et de l'impiété, du beau et du laid, les opinions les plus contradictoires. Concluons que le souverain bien

n'est que fiction. Partant la prétendue finalité de la vie humaine est sans objet.

Avec une parfaite logique, Sextus écarte l'idée qu'il y a un art ou une science de la vie, τεχνὴ τοῦ βίου, puisque cette idée découle de la première. Platon et Aristote avaient bien vu que si la cité a des fins supérieures, elle est tenue de donner aux citoyens une éducation qui les rende aptes à se plier à ces fins, et à en faire le but suprême de toute leur activité. En conséquence Platon, dans la *République* et *les Lois*, Aristote dans sa *Morale* à *Nicomaque* et dans sa *Politique,* ont tracé tout un plan d'éducation morale et civique. Ils ont créé l'art ou la science de la vie. Cette science n'a pas disparu avec la cité antique. Il a suffi de la transformer en l'individualisant. Ce n'est plus le citoyen d'une cité libre qu'il s'agit de former, c'est un sage. Du moment que sa vie a une fin supérieure, il faut le dresser à la recherche de cette fin. L'art de la vie, ἡ τεχνὴ βίου, est le fondement même d'une vie de philosophe. Les stoïciens ont été les grands maîtres de cet art. Pour Marc Aurèle toute l'existence est une éducation supérieure.

C'est donc cette science de la vie telle que l'enseignaient les stoïciens, que Sextus critique avec une vigueur inlassable. Puisqu'il a démontré qu'il n'existe pas de souverain bien, la science qui doit rendre le sage apte à y parvenir tombe du même coup. Naturellement notre auteur se complaît à montrer qu'ici encore les philosophes ne s'entendent pas. Il y aurait accord si cette science était fondée sur la nature des choses, φύσει. Il en vient d'argument en argument à soutenir qu'à vrai dire il ne peut y avoir de maître, διδάσκαλος ni d'élève, μαθητής, attendu que la matière même que supposent de telles relations n'existe pas.

La morale constructive de Sextus ne manque ni d'intérêt ni même de saveur. Nous en avons déjà donné un aperçu [1]. Si nous renonçons à l'exposer en détail, c'est

1. Voir p. 48 et 49. Toute cette partie des *Hypotyposes* est fort inté-

parce que cette morale n'a eu, semble-t-il, aucune influence appréciable sur l'évolution postérieure de la pensée grecque. Sextus a eu beau soutenir que le dogmatisme en morale comme ailleurs engendre nécessairement l'inquiétude, cela n'a pas empêché la reprise générale du dogmatisme philosophique. Sa thèse que seul le scepticisme procure l'ataraxie, n'a éveillé aucun écho. Un Lucien de Samosate a pu y être sensible. Le bilan de sa sagesse consiste en effet à renoncer à la philosophie et à vivre comme tout le monde. Mais Lucien fait exception. La plupart des esprits étaient fort éloignés des sentiments qu'il affiche. Au surplus, Sextus commettait une lourde erreur psychologique. Le scepticisme transcendant n'a jamais convenu qu'à un petit nombre d'esprits. Sous une forme ou sous une autre, c'est le dogmatisme qui plaît aux hommes.

Le scepticisme critique grec a été un fait considérable. Il apparaît au début du III^e^ siècle avant Jésus-Christ, il atteint son apogée avec la Nouvelle Académie, et se manifeste encore au I^er^ et au II^e^ siècle de l'ère chrétienne avec une remarquable vigueur. C'est donc une véritable vague de scepticisme qui déferle alors sur le monde gréco-romain. Ce scepticisme, insistons-y, n'est nullement ce que nous entendons par ce terme. Ce n'est ni le doute railleur, ni surtout un dilettantisme qui se croit supérieur. Ces gens, qu'ils s'appellent Pyrrhon, Carnéade ou Sextus, sont fort sérieux. Au fond, leur scepticisme est de l'esprit critique. De bonne heure cet esprit s'est éveillé en Grèce. On lui doit la philosophie, la science, l'histoire. Bien loin

ressante et curieuse. Certainement Sextus est de bonne foi. Il a l'illusion naïve. C'est ainsi qu'il déclare que le sceptique est un bienfaiteur des hommes; il veut apporter « un remède au mal que font l'imagination et la témérité des doctrinaires ».

Il faudrait citer III, 235 à 238. Voir aussi 273 à 278. Ces idées, Sextus les a plus largement encore développées dans l'*Adv. Mathem* , XI, 110 à 140.

d'être un signe de déclin, le scepticisme critique témoigne de la vigueur du génie national. Il prouve que la pensée grecque était encore jalouse de son indépendance, et qu'elle osait s'affranchir du dogmatisme philosophique qui aurait fini par l'immobiliser. Les historiens de la philosophie antique nous paraissent en général sous-estimer nos philosophes. Il est certain qu'une tendance philosophique qui a duré quatre siècles a dû exercer une influence profonde et décisive sur la pensée grecque, notamment sur celle de la période impériale. Cette influence, on va le voir, a largement contribué à former la philosophie qui aboutit à Plotin. Ce qui prouve qu'en effet elle a été fort efficace, ce sont les colères et les haines fanatiques qu'a soulevées le scepticisme, aussi bien celui de la Nouvelle Académie que celui des pyrrhoniens, sans parler de celui des épicuriens.

On comprend que certains philosophes aient eu intérêt à confondre la Nouvelle Académie et l'école sceptique. Mais Énésidème et après lui Sextus, avec raison ont protesté. Il y a une très réelle différence entre les deux écoles. Carnéade voulait substituer à la notion de l'absolu celle du relatif. Aucune doctrine n'est vraie en soi; la part de vérité qu'elle comporte dépend de certaines conditions. Elle est plus ou moins probable. Elle n'en mérite pas moins notre confiance, et peut parfaitement servir de mobile à l'action. Cette doctrine qui libérait la pensée du dogmatisme massif avait pour certains esprits un très vif attrait. Énésidème, Sextus et leur école allaient délibérément plus loin. Ils s'appliquaient à démontrer que la négation aussi bien que l'affirmation de telle doctrine reposaient sur un fondement également faible. Ils aboutissaient à l'arrêt de la pensée et à l'inaction. La raison comme la volonté cessaient de s'affirmer. On arrivait à ce résultat par un procédé de démonstration impressionnant autant que simple. Il était à prévoir qu'après le premier moment de surprise l'esprit ne tarderait pas à se ressai-

sir. Il verrait mieux où il allait. Le scepticisme d'un Sextus est si radical et si outrancier, qu'il finit par trahir sa propre cause et préparer la réaction des esprits sérieux. Quoiqu'indirecte, son influence n'en a pas été moins décisive.

CHAPITRE VI

DE L'INFLUENCE DU SCEPTICISME CRITIQUE

Dans l'école fondée par Platon, la critique d'Arcésilas, de Carnéade, de Clitomaque, a d'abord accumulé les ruines. Presque plus rien de l'ancien édifice ne restait debout. Ni la métaphysique avec les Idées éternelles, ni la cosmologie avec le Timée, ni la morale, ni la politique du maître ne subsistaient. On dirait des doctrines mortes et périmées. A la place du dogmatisme platonicien, on a le probabilisme de Carnéade.

Que Cicéron dont l'esprit répugnait aux formules trop absolues, et qu'avaient formé la politique et les affaires, se soit contenté de l'enseignement de la Nouvelle Académie, cela n'a rien de surprenant. Mais c'est ce dont d'autres esprits en nombre croissant ne pouvaient s'accommoder. Tôt ou tard une réaction devait se produire au sein même de l'Académie.

Le représentant le plus décidé et le plus capable de cette réaction a été Antiochus d'Ascalon [1]. Il est de la fin du IIe siècle et du commencement du Ier avant J.-C. Cicéron l'a entendu à Athènes pendant l'hiver de 79 à 78.

Il avait commencé par être élève de Carnéade. Vers le milieu de sa carrière s'est produit chez lui un revirement

1. Voir une remarquable étude de H. Strache, *der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, 1921.

complet. Notons les traits caractéristiques de sa pensée [1]. C'est d'abord une très vive et vigoureuse contre-critique du scepticisme de la Nouvelle Académie. Il l'entreprend sur le chapitre de la connaissance. L'un de ses arguments les plus forts, c'est de demander comment on pouvait d'une part soutenir qu'il y a des conceptions fausses, et d'autre part affirmer en même temps qu'on ne peut distinguer les vraies des fausses.

Antiochus prétendait qu'il n'y avait qu'une différence de mots entre le platonisme, le péripatétisme et le stoïcisme. Pour le fond ces grandes écoles étaient d'accord. C'est ce que démontrait, d'après lui, l'histoire des doctrines de ces écoles. Quelle pouvait bien être la raison d'un effort si curieux pour effacer les différences entre ces écoles? Remarquons que ce sont les écoles les plus dogmatiques ou, comme nous dirions, les plus positives. Au point de vue de l'exactitude historique, la thèse d'Antiochus était insoutenable et paradoxale. Ne serait-ce pas à des raisons de circonstances qu'a obéi ce philosophe? L'ennemi, c'était le scepticisme critique de Carnéade. Chacune des grandes écoles positives avait des raisons de le redouter. Quoi de plus sage que de les coaliser contre l'ennemi commun? Cela ne pouvait se faire que si on les rapprochait le plus possible. Combler les fossés qui jusque-là les avaient séparées, c'était le bon moyen de constituer une sorte d'union sacrée. Telle semble bien avoir été l'idée d'Antiochus, et c'est la tactique que lui a suggérée sa lutte contre le scepticisme critique. On ne s'explique pas autrement sa thèse que tous les textes contredisaient. Ce qui confirme cette interprétation du point de vue de ce philosophe, c'est

1. Cicéron a reproduit les vues d'Antiochus dans ses *Académiques* et dans son *De finibus*, livre V. Dans les Académiques ce sont Varon, puis Lucullus que Cicéron charge de représenter Antiochus. Lui-même fait la réplique. Zeller résume admirablement les arguments d'Antiochus d'après Lucullus dans les *Acad. priora*.

que, si paradoxale qu'elle soit, son idée lui a survécu. On la retrouve par exemple chez les premiers théologiens chrétiens. Pour Clément et Origène, les anciennes distinctions ont disparu ; pratiquement il n'y a que deux catégories de philosophes. D'un côté sont les écoles dogmatiques, platonisme, péripatétisme, stoïcisme, pythagorisme. On les rapproche, on les mêle, et en fait on en constitue ce qu'on appelle la philosophie, c'est-à-dire la seule dont on tienne compte. De l'autre côté se classent les négateurs, les athées, les sceptiques, les néo-académiciens, les pyrrhoniens, les épicuriens. En philosophie ce sont les hérétiques. On se garde bien de les étudier, on les condamne en bloc.

Remarquons encore que pour reconstruire un dogmatisme, Antiochus utilisait le stoïcisme. Il le faisait sans scrupule, attendu que d'après lui il n'y avait qu'une différence de mots entre le platonisme et le stoïcisme. S'il n'a pas tenté purement et simplement de restaurer l'ancienne doctrine de Platon, c'est que la critique de Carnéade avait été si forte qu'une restauration intégrale du platonisme n'était plus possible [1]. En effet, en dépit de l'admiration que tant de philosophes professèrent dans la suite pour Platon, cette restauration ne s'est jamais produite. D'autre part, seul parmi les grands systèmes dogmatiques, le stoïcisme avait réussi à se maintenir. Il avait sauvegardé l'essentiel de sa doctrine. Les quelques atténuations qu'y apportèrent Panétius et Posidonius laissaient intact le fond. Il est tout naturel qu'Antiochus ait fait à un système aussi compact et solide les emprunts dont il avait besoin [2]. Ainsi s'explique son éclectisme. Les nécessités de la lutte qu'il a entreprise contre le scepticisme critique l'y ont contraint [3].

1. Strache montre qu'Antiochus a conservé du platonisme tout ce qui pouvait être maintenu.

2. H. Strache donne des exemples précis.

3. Zeller explique autrement les emprunts qu'Antiochus fait à

L'argument capital qu'Antiochus faisait valoir contre la Nouvelle Académie, c'est que sa doctrine finissait nécessairement par annuler toute action. D'après lui, il n'est pas indifférent que les conceptions d'où procède l'action soient vraies ou fausses. A la longue, l'esprit ne retient pas des idées fausses. Elles ne s'imposent pas à la mémoire. Or, sans mémoire, il n'y a plus d'art ou de science de la vie, partant plus d'action. Pour qu'il y ait action énergique, il faut une conviction, une règle, un but. Donc, sans une connaissance certaine, l'action devient impossible.

C'est bien le point faible du scepticisme qu'Antiochus signale ici. Que cette doctrine réussisse à ébranler l'ascendant de la raison, à s'en passer ou à la rendre incertaine et précaire, il faudra que l'esprit cherche ailleurs le fondement dont il a besoin pour penser, agir, vivre.

Le scepticisme de la Nouvelle Académie a eu sur le stoïcisme lui-même une influence très directe. Panétius et Posidonius sont au IIe et au Ier siècle avant J.-C. les grandes figures du Portique. Posidonius paraît avoir été fort remarquable. La géographie, l'astronomie, l'étude des phénomènes physiques lui doivent une foule d'observations. Il a beaucoup voyagé, en Égypte, dans l'Afrique du Nord, en Espagne, en Gaule, en Italie, en Sicile. De ses nombreux écrits il ne subsiste plus rien [1].

d'autres doctrines. L'éclectisme en philosophie est un phénomène d'ordre général. Il se produit toujours dans certaines circonstances. C'est fort vague. Nous insistons sur les circonstances spéciales qui expliquent l'éclectisme d'Antiochus.

1. Voir Susemihl, *Gesch. der Griech. Litter. in der alexandriner Zeit*, 1891, vol. II, p. 128 à 147. Il est maintenant reconnu que du temps de Panétius et de Posidonius le stoïcisme s'est modifié dans une certaine mesure. Il a évolué. C'est ce que Zeller ne marque pas. C'est Schmekel qui a eu le mérite de l'établir. Son livre, *Die mittlere Stoa* 1892, a fait pour le stoïcisme ce que celui de Brochard a fait pour le scepticisme. Schmekel donne d'abord une étude approfondie des sources de notre connaissance du stoïcisme. Dans sa deuxième partie, il fait une étude

Des deux stoïciens, c'est Panétius qui s'est le plus ressenti de la critique de Carnéade. Il a été jusqu'à abandonner certaines doctrines de son école. Posidonius résiste mieux, et cependant il ne laisse pas de subir le contre-coup des assauts de la Nouvelle Académie [1].

Ainsi Carnéade démontrait que la fameuse doctrine de la conflagration finale du Cosmos (ἐκπύρωσις) aboutissait à une absurdité. Le Cosmos se trouve à la fin tout entier transformé en feu. Mais alors comment ce feu pourrait-il s'alimenter ? Il finirait par s'éteindre. Le Cosmos ne pourrait être éternel. Panétius abandonne cette doctrine. Le philosophe fait de plus larges concessions encore dans le domaine de la théologie. Il n'est plus question d'après lui, de l'astrologie, de la pluralité des dieux, de la mantique, de l'interprétation allégorique des mythes. Sur ces points-là, Posidonius se montre plus ferme. S'agit-il du problème de la connaissance ou de l'anthropologie, on peut relever de la part de Panétius de fortes concessions [2]. En morale, Carnéade critiquait très vivement l'absolutisme de l'ancien stoïcisme. Il déclarait l'idéal du sage stoïcien irréalisable. Panétius et Posidonius s'accordent pour adopter des vues plus modérées [3].

détaillée de Panétius et de Posidonius. Signalons pour celui-ci l'étude de H. Reinhardt *Posidonius* 1921. Elle est intéressante et originale. Peut-être l'auteur se fie-t-il plus à son imagination qu'à son sens critique. Dans une troisième partie, Schmekel examine à fond les rapports du stoïcisme de cette époque avec les autres écoles. Il souligne notamment le contre-coup qu'a eu la critique sceptique sur Panétius et Posidonius. Dans son *Chrysippe* 1910, M. Bréhier à son tour a mis en pleine lumière le fait de l'évolution du stoïcisme. « Le stoïcisme, dit-il, n'est ni un dogmatisme fermé dont les opinions ont été codifiées une fois pour toutes, ni une simple école d'exégètes où les successeurs se bornent à commenter la parole du maître ».

1. Ceci a été mis en pleine lumière par Schmekel. C'est à lui que nous empruntons les quelques exemples que nous donnons.

2. Voir Schmekel, *ouvr. cité*, p. 353.

3. *Ibidem.*, p. 365 et 366.

Autre signe de l'influence de Carnéade même sur les stoïciens. Ils se voient contraints de revenir jusqu'à un certain point à Platon. Nos deux philosophes professent une vive admiration pour le fondateur de l'Académie. Ils adoptent certains traits de sa philosophie. Leur stoïcisme se fait plus éclectique [1].

Ce qui témoigne plus encore de l'influence qu'a eue la critique de la Nouvelle Académie, c'est qu'elle a amené les grands systèmes dogmatiques à se rapprocher, à s'épauler mutuellement, à former, comme l'on dit maintenant, un front unique contre les démolisseurs. Au temps de Plutarque et de Plotin, de Clément et d'Origène, il faut entendre par philosophe un adepte de l'une des grandes écoles positives, un platonicien, un péripatéticien, un stoïcien, un pythagoricien. On est unanime à ignorer toute autre école ; si on la nomme, c'est pour l'accabler de mépris et d'injures.

Cependant, si vigoureux qu'aient été les assauts qu'un Carnéade avait livrés au dogmatisme philosophique, les grands systèmes commencèrent bientôt à se relever. Il leur suffisait d'abandonner certaines positions trop précaires, à consolider les points faibles, à se prêter parfois aide mutuelle pour se maintenir presque intacts. En même temps la critique ne pouvait plus être ignorée. Elle avait acquis des droits et un prestige dont il fallait tenir compte. Nous sommes à la fin du I^er^ siècle avant J.-C. C'est alors que se produit un fait inattendu. C'est la résurrection du scepticisme. Quelle influence le scepticisme rénové a-t-il eue sur l'évolution de la pensée grecque? C'est ce qu'il faut demander aux textes et aux faits. Constatons d'abord l'insuccès complet de ce qu'on peut appeler l'enseignement positif de l'école d'Énésidème et de Sextus. Cette école avait la prétention d'être seule capable de procurer la paix de l'esprit. D'après

1. Schmekel, *ouvr. cité*, p. 311, 316, 334.

elle, les philosophes dogmatiques ne pouvaient que perpétuer l'inquiétude de la pensée. Le Portique mentait quand il promettait l'ataraxie. Cette prétention, Sextus l'a exprimée à plusieurs reprises en termes éloquents et même émouvants. Or nous constatons que sa parole n'a eu d'écho nulle part. Personne ne relève la prétention des sceptiques, fût-ce pour la combattre.

Les sceptiques n'ont pas plus de succès lorsqu'ils demandent que l'on suspende tout jugement par le motif que la raison ne permet de se prononcer ni dans un sens ni dans l'autre. Injonction qui n'a pas réussi à s'imposer. La pensée a refusé de s'immobiliser dans une attitude qui ne serait ni l'affirmation ni la négation. Encore moins s'est-elle résignée à suivre le conseil pratique que lui donnait le scepticisme, et à se faire une règle de se conformer simplement à la coutume et de s'inspirer des circonstances. Dans ce cas, à quoi servirait-il d'être philosophe? C'est à cette conclusion désespérante que Lucien amenait son Ermotime. La philosophie ne s'y est pas arrêtée un seul instant.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant. Le scepticisme d'Énésidème et de Sextus n'a pas laissé d'exercer sur les esprits une action profonde quoiqu'indirecte. Il a réussi à décourager l'esprit de spéculation. A partir du I^er^ siècle de notre ère, le platonisme reste muet. Il ne commencera à revivre qu'avec un Plutarque. Mais combien changé! Il ne reviendra à la haute spéculation qu'au II^e^ siècle avec Plotin. Les péripatéticiens se confinent de plus en plus dans l'érudition ; ils se bornent à commenter et à expliquer Aristote. Les stoïciens conservent leur métaphysique et leur cosmologie, mais ils ne l'exposent plus ; ils la sous-entendent ; ils concentrent leurs efforts sur la morale. Qu'est-ce donc qui a déterminé un tel recul de la pensée spéculative, et l'abandon de ces discussions relatives au problème de la connaissance qui faisaient la matière de l'enseignement de Carnéade, de

Philon de Larisse, d'Antiochus ? Ce n'est pas la Nouvelle Académie à elle seule. Ce ne peut être que le scepticisme. Il a achevé la déroute du dogmatisme commencée par la Nouvelle Académie. Momentanément du moins il valait mieux ne pas riposter ; on ne pouvait que répéter des arguments que le scepticisme paraissait avoir décidément infirmés. Il semble bien que le scepticisme a réussi à tout le moins à barrer la route à l'esprit de spéculation, et par conséquent a largement contribué à orienter la pensée dans une nouvelle direction. Ne dites pas que cette diminution de l'esprit spéculatif et métaphysique dénote simplement un affaiblissement et même un déclin de l'esprit philosophique grec. Ce n'est pas exact. Sénèque, Musonius, Épictète, Marc Aurèle, Plutarque, Numénius, Celse et d'autres encore, ne sont pas des esprits moins vigoureux et moins originaux que ne l'étaient, à part deux ou trois génies de premier ordre, les philosophes de la période classique. Ce n'est pas en un temps où la philosophie prend sur l'opinion même populaire un si remarquable ascendant, qu'il faille parler de sa décadence.

A un autre point de vue se fait sentir de façon décisive l'influence du scepticisme, quoiqu'indirecte. On constate qu'à partir du i^er^ siècle de l'ère chrétienne la pensée grecque est moins sûre d'elle-même ; elle n'a plus cette belle confiance qu'elle avait du temps de Platon, de Zénon, de Carnéade. Elle ne connaît plus cette allégresse que n'effleurait aucun doute relatif à son pouvoir. Au ii^e^ siècle de notre ère, elle donne l'impression d'avoir vieilli. Ce qui trahit plus que toute autre chose son incertitude secrète, c'est que tous les penseurs demandent au passé des autorités. Personne, nous le constaterons, n'ose penser pour lui-même, sous sa seule responsabilité. Il lui faut un grand nom, une tradition, un livre, sur lequel il puisse fonder sa doctrine. C'est une tendance générale. Philosophes et théologiens de toute

école y obéissent. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que l'on avait perdu la confiance que l'on avait autrefois en la dialectique? Bien loin de contester la puissance de cet instrument de la pensée, on était porté à la redouter. On constatait que la dialectique était capable de tout démolir, et finalement de laisser la pensée impuissante et humiliée. Quelle est l'école responsable de ce sentiment? Déjà la Nouvelle Académie avait donné, comme autrefois les Sophistes d'Athènes, la mesure du pouvoir de destruction de la dialectique. Mais ce sont les impitoyables critiques de l'école sceptique qui ont achevé d'ébranler la confiance que doit avoir la pensée en elle-même. L'outrance de leur logique a eu des effets que certes les sceptiques n'avaient pas prévus. Elle a mis en une lumière crue le désarroi qui résulte pour la pensée d'un scepticisme absolu. Soyons sûrs que maint esprit se sentant gagner par le vertige du néant, pour y échapper a cherché partout un appui. On lui enlevait celui que l'ancienne philosophie avait offert, il a demandé aux antiques traditions le fondement de la vérité.

Ainsi le scepticisme a eu pour effet d'acculer la pensée philosophique dans une véritable impasse. Les hauts problèmes de métaphysique, la recherche d'un critère de vérité, la discussion de l'origine de la connaissance, les vastes spéculations cosmologiques lui sont maintenant interdits. Personne ne s'aventure plus sur ce terrain. Stoïciens, platoniciens, péripatéticiens, pythagoriciens ne font plus de philosophie théorique. Aucune école ne renonce à son enseignement traditionnel, mais on ne le produit plus au dehors. Il est sous-entendu et à l'arrière-plan des idées que l'on développe, mais on ne le discute pas, même pour le défendre.

Faut-il le redire ? La pensée grecque était encore trop vigoureuse pour se laisser arrêter et enfermer dans une impasse. Elle n'était pas d'humeur à s'immobiliser inerte et impuissante, ni à se résigner à cesser d'être. Elle a

trouvé une issue. C'était d'ailleurs la seule qui lui restât. Elle renonça pour longtemps à la métaphysique, et aux discussions théoriques, et elle se voua à la morale. Elle devint, comme nous dirions, une sorte de pragmatisme. Définir les fins de la vie humaine, et enseigner la règle qu'il faut suivre pour y atteindre, devint la matière de son enseignement. La philosophie cessa de plus en plus d'être une science transcendante, pour devenir un art de vivre. Ce que tous lui demandent maintenant, c'est moins la vérité qu'une règle de conduite.

Sénèque fait consister toute sa philosophie en conseils pratiques. Marc Aurèle tire de son stoïcisme une règle de vie, et se prêche à lui-même sous les formes les plus variées le devoir d'y conformer tous ses actes. Épictète raille les métaphysiciens, et passe sa vie à former des caractères. Le platonicien Plutarque fait une large part dans ses traités à la morale. Un prédicateur philosophe comme Dion de Pruse est un véritable éducateur de la foule. Pas un philosophe qui ne soit alors un moraliste.

La préoccupation d'enseigner certaines règles de conduite et de propager un certain idéal moral devait prédisposer tôt ou tard nos philosophes à évoquer les problèmes religieux. Dès le IIe siècle, chacun discute de Dieu, de la providence, de la destinée des âmes après la mort. Chaque école traite de ces questions au point de vue de la philosophie qu'elle professe. Épictète dépasse le stoïcisme, et par moments a des accents profondément religieux. Plutarque est un véritable théologien. Celse se passionne pour les questions religieuses et fait du judaïsme et du christianisme une étude approfondie. Si sceptique qu'il soit, Lucien est hanté par les religions traditionnelles. Il les raille et ne peut s'empêcher d'y penser. Certains, comme Numénius ou le pythagoricien Apollonius, versent dans le mysticisme et même dans la dévotion.

Il n'est pas douteux qu'à l'origine de cette orientation de la pensée philosophique qui la porte vers la morale et

la religion, il y a le contre-coup du scepticisme. Mais, nous ne l'oublions pas, il y a eu des circonstances extérieures qui ont singulièrement favorisé cette orientation nouvelle.

Tant que la cité grecque a subsisté, toutes les questions relatives à son organisation ont passionné les philosophes. Platon écrit son *Politique*, sa *République*, ses *Lois*. Aristote étudie la politique dans l'un de ses plus admirables traités, et dans ses *Constitutions* entreprend cette vaste enquête sur les divers gouvernements dont il ne reste malheureusement que la *Constitution d'Athènes*. Mais lorsque les libres cités de l'antique Hellas se virent absorbées dans le vaste empire d'Alexandre le Grand, assujetties dans la suite à des royautés plus orientales que grecques, il ne fut plus possible à la philosophie de discuter les questions politiques. Encore moins lui fut-il loisible de les traiter après l'avènement de l'Empire romain. Dès lors que lui restait-il à faire? Elle pouvait se livrer à l'érudition. C'est ce que l'on fit à Alexandrie. La pensée grecque pouvait se confiner dans la discussion des problèmes théoriques de la métaphysique ou de la cosmologie. Mais le scepticisme critique n'avait-il pas discrédité ces discussions? Après Énésidème, Agrippa, Sextus, qui donc songeait à des métaphysiques dont le fondement même paraissait ébranlé? Pour toutes ces raisons, la pensée grecque, encore vigoureuse et capable d'être originale, se précipite dans la seule voie qui lui restât ouverte, c'est-à-dire dans la morale, et bientôt dans la religion, disons plutôt pour être tout-à-fait exact, dans la théologie. Elle n'eut pas à le regretter. En effet, sa nouvelle orientation lui valut une popularité qu'elle n'avait pas connue aux plus beaux jours de sa période classique. Le philosophe devint le conseiller et le directeur de conscience des plus grands personnages. S'il était né orateur comme Dion de Pruse ou Apulée de Madaure, il devenait l'idole des foules.

Telles sont, nous semble-t-il, les causes principales qui expliquent la dernière évolution de la pensée grecque. Sont-ce les seules ? N'y en a-t-il pas peut-être de plus profondes ? La philosophie n'aurait-elle pas obéi à de mystérieux courants de sentiment qui ont entraîné les esprits partout dans le monde gréco-romain à partir de l'ère chrétienne ? Le monde, y compris les masses, manifeste alors un goût de plus en plus prononcé pour la morale et la religion. La philosophie, en dernière analyse, n'a-t-elle pas suivi le vaste courant qui emportait les âmes ? C'est possible. Mais comme nous ne trouvons, ni dans les textes, ni dans les faits, des renseignements sur ce point, il est préférable que nous n'y insistions pas. Nous en sommes réduits à des conjectures que l'insuffisance de notre documentation ne nous permet ni d'adopter, ni d'écarter. C'est le cas de suivre le conseil de Sextus, et d'appliquer la règle de l'abstention, ἐπέχομεν.

CHAPITRE VII

ÉPICTÈTE

Notre dessein n'est nullement de retracer l'histoire de la philosophie grecque pendant les deux premiers siècles de l'ère chrétienne, pas plus que nous n'avons voulu écrire celle de la période précédente. Nous nous bornerons à en marquer les traits essentiels et à évoquer ses principaux représentants. N'est-ce pas indispensable? Sans doute, il existe pour cette période quelques remarquables monographies. Mais plus on étudie les philosophes de ce temps, et plus on constate, non sans surprise, que dans l'ensemble leur pensée a été bien dédaignée. Ce dédain est-il mérité? Ne risque-t-il pas de nous faire méconnaître l'ambiance philosophique même qui a enveloppé Origène?

En effet, n'oublions pas que si notre théologien est largement redevable de ses idées philosophiques aux maîtres des grandes écoles classiques, et si lui aussi, comme tous les penseurs de ce temps, a subi le contrecoup de la critique de la Nouvelle Académie et du scepticisme, les philosophes qui l'ont initié à la philosophie et qui l'ont formé sont ceux d'Alexandrie ; ce sont les platoniciens, les stoïciens, les pythagoriciens, les péripatéticiens du IIe siècle. Replacez Origène au milieu d'eux, et vous constaterez qu'il a avec eux les plus étroites affinités, qu'il a la même culture, qu'il raisonne comme

eux, qu'il parle la même langue, et que leurs tendances profondes sont aussi les siennes.

Sans doute, notre théologien, replacé ainsi dans son véritable cadre, perdra par cela même quelque chose de son prestige traditionnel. Il cessera d'être cette sorte de prodige qu'il paraissait lorsqu'on ne le voyait qu'au milieu de ses frères en christianisme. Il faudra convenir qu'il y avait alors beaucoup d'autres hommes semblables à lui, sinon aussi grands. En revanche, on le comprendra mieux. La légende y perdra, mais la vérité historique y gagnera. Au surplus, nous ne pensons pas qu'Origène sorte réellement diminué de cette étude. On verra mieux en quoi consiste sa supériorité. Il est de taille à supporter l'épreuve à son honneur.

Il nous a semblé que le plus sûr moyen d'atteindre le but que nous nous proposons, c'était de consacrer une étude sommaire mais précise aux philosophes les plus représentatifs de ce temps. Après mainte hésitation, notre choix s'est arrêté sur Épictète, Plutarque, Dion de Pruse, Maxime de Tyr, Celse et Lucien, Numénius et Apollonius de Tyane [1].

1. Nous laissons de côté non sans regret Sénèque, Musonius Rufus, Marc Aurèle. Tous accusent les mêmes tendances que les philosophes que nous étudions. Sénèque n'a consacré à la doctrine de son école qu'une compilation. Mais partout il la suppose. Sa morale serait incompréhensible à qui ne connaîtrait pas le système stoïcien. Lui-même se limite à la morale qu'il exploite avec un merveilleux talent. Il a été un directeur de conscience de premier ordre. Il inaugure ce stoïcisme qui a été la religion des derniers grands Romains. M. Robin l'appelle l'initiateur d'un néo-stoïcisme. Il est de toute évidence que les tragiques circonstances du temps de Néron et des mauvais empereurs ont puissamment contribué à jeter le stoïcisme dans des voies nouvelles. — Musonius Rufus a été le maître d'Épictète. Les allusions à son enseignement qui se trouvent dans les *Entretiens* nous laissent entrevoir une personnalité très forte. Voir *Entretiens*, I, 1, 27, III, 6, 10; III, 23, 29. Voir aussi ses propos recueillis au IVe siècle par Stobée d'après d'anciens mémoires. M. Paul Wendland a montré dans ses *Quastiones musonianae* 1886, qu'une grande partie du *Péda-*

Quels sont les traits caractéristiques de la philosophie d'Épictète [1] ? Tout d'abord que fait-il de la doctrine de

gogue de Clément, notamment les livres II et III, lui a été empruntée. L'école du philosophe, disait-il, doit être comme le cabinet d'un médecin. Voir enfin Aulu-Gèle, N. A. V, 1. — On comprendra qu'après E. Renan nous renoncions à faire une étude spéciale de Marc Aurèle. Qu'il suffise de dire qu'à l'arrière-plan des *Pensées* se profile la doctrine authentique du Portique. La morale du grand empereur n'est qu'une application personnelle du principe stoïcien qu'il y a une loi suprême immanente dans les choses. Le sage doit librement s'y conformer. Marc Aurèle accuse fortement les tendances qui sont communes à tous les philosophes de l'époque.

Le lecteur trouvera dans le IIe vol. du grand ouvrage de M. Susemihl sur l'histoire de la littérature grecque alexandrine l'inventaire de la philosophie de l'époque que nous étudions. Il verra exactement où en sont les écoles de philosophes au Ier siècle de notre ère, épicuriens, péripatéticiens, platoniciens, stoïciens, pythagoriciens.

1. D'excellents travaux ont paru dans les derniers temps sur Épictète. Signalons d'abord ceux de M. Adolphe Bonhöffer. Il est actuellement le spécialiste d'Épictète. Il lui a consacré trois ouvrages importants. Dans le premier, *Epiktet und die Stoa*, 1890, l'auteur soutient non seulement que ce philosophe n'a rien renié de la doctrine de son école, mais qu'il est revenu à la doctrine du stoïcisme classique, à celle de Zénon, de Cléanthe, de Chrysippe. Il a réagi contre la tendance que représentent Panétius, et surtout Posidonius. Son stoïcisme n'a rien du stoïcisme plus adouci, presque éclectique de ces deux philosophes. Son stoïcisme serait même plus archaïque que celui de Sénèque ou celui de Marc Aurèle. M. B. a certainement raison de penser que tout l'enseignement d'Épictète présuppose la doctrine stoïcienne, et il semble avoir raison d'estimer que cette doctrine est la doctrine classique de l'école plutôt que celle de Posidonius (*die mittlere Stoa*). Il nous paraît aller trop loin lorsqu'il parle d'une réaction dont Épictète aurait eu l'initiative. C'est prêter à celui-ci une préoccupation doctrinale, un souci de la théorie qu'il n'a certainement jamais eus. Le fait que M. B. signale est simplement dû à ce qu'Épictète, qui n'est pas un savant, a puisé son stoïcisme dans les livres de Chrysippe, et qu'il n'a guère connu ou du moins pratiqué ceux de Panétius et de Posidonius. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il a su extraire de Chrysippe les idées essentielles, les dépouiller en grande partie de l'appareil scolastique et technique, les formuler en langage populaire, et en tirer les applications pratiques les plus originales. En cela il est bien homme de son temps. Pour établir sa thèse, M. B. étudie minutieusement les textes et en dégage le sens

son école? Elle paraît absente de son enseignement ; il ne discute aucun des principes fondamentaux de la philosophie stoïcienne. Ce n'est pas qu'il les ignore, ou qu'il estime qu'il est inutile de les connaître. A l'occasion, il déclare

précis de toutes les notions de son philosophe. En même temps, il compare ces notions à celles des autres stoïciens, si bien que ce volume finit par être un répertoire complet des idées, des notions, des termes essentiels du stoïcisme tout entier. C'est un répertoire de définitions infiniment précieux.

Son deuxième volume, *Die Ethik des Stoikers Epiktet* 1894, continue le premier ouvrage et en est la deuxième partie. Il est consacré à ce qui est l'essentiel chez Épictète, à sa morale. Tout naturellement le philosophe des *Entretiens* y est au premier plan. Ce livre entre dans le vif de l'étude d'Épictète. C'est la même méthode que dans le premier volume. On analyse minutieusement toutes les notions qui constituent l'éthique d'Épictète, mais en même temps l'auteur en dégage avec force la physionomie de son philosophe.

Dans son troisième volume, *Epiktet und das neue Testament* 1911, M. B. étudie à fond la question des rapports de son philosophe et du christianisme antique. Il a épuisé la discussion. Il aboutit à la conclusion que le stoïcisme et le christianisme sont deux mouvements parallèles d'idées. Il n'est pas question d'emprunts réciproques. Cette conclusion s'impose. Au fond, l'Évangile d'une part, le stoïcisme de l'autre, ont le même point de départ. L'évangile de Jésus exige comme condition première que le disciple s'offre tout entier au Maître. « Que celui qui veut être mon disciple renonce à soi-même, se charge de sa croix et me suive ». C'est le sacrifice de soi. Le stoïcisme exige du Sage qu'il se subordonne tout entier à la Loi de l'Univers, à la Loi divine, immanente dans les choses. C'est aussi le sacrifice de soi. Dès lors, stoïcisme et christianisme prendront la même direction, et maintes fois se rapprocheront sans cependant se confondre.

L'étude de M. Colardeau sur *Épictète*, 1903, est d'un lettré et d'un psychologue. Il a mis en pleine lumière le trait essentiel de son auteur. Épictète est avant tout un éducateur. L'auteur a magistralement exposé ce qu'était l'école de ce philosophe, quels étaient les rapports du maître et des élèves, en quoi consistait l'enseignement moral et intellectuel par lequel Épictète formait les jeunes gens qui venaient à lui, bref quelles étaient ses méthodes pédagogiques. En même temps, M. Colardeau a fait une étude précise des idées du philosophe. Il a démontré qu'elles étaient presque exclusivement morales. Épictète voulait donner à ses élèves des principes de conduite, une idée claire de ce que doit

l'étude de la logique et des syllogismes nécessaire. Ainsi à un interlocuteur qui lui demande de le persuader que la logique est utile, Épictète répond : « n'est-il pas nécessaire que mon discours soit probant ? » L'interlocuteur en convient « Comment sauras-tu si je ne te trompe pas par un sophisme ? » L'interlocuteur reste muet. « Tu vois que toi-même tu avoues que la logique est nécessaire, puisque sans elle tu ne peux même pas savoir si cette science est nécessaire » (II, 25). Ailleurs il démontre, et cela par des raisons pratiques, que « la logique est nécessaire » (I, 7). Chrysippe, dit-il, sert précisément à nous apprendre la logique (I, 7, 11). La lecture des écrits de ce philosophe est utile pourvu qu'elle nous fasse faire des progrès [1].

Épictète estime l'étude théorique nécessaire à condition qu'on ne la considère pas comme un but en soi ; elle doit être un moyen. Il faut s'y livrer, dit-il, « tant qu'elle est utile » (I, 25, 14). Dès que l'on néglige cette règle, elle devient frivole et nuisible. Notre philosophe ne perd aucune occasion de décrier les vaines subtilités de la dialectique. On les recherche et on les cultive tout sim-

être la destinée humaine, la notion des devoirs de l'homme, du père de famille, du fils de Zeus. Le chapitre que l'auteur a consacré aux idées religieuses du philosophe est particulièrement remarquable. On ne saurait les préciser avec plus de finesse et de justesse. M. Colardeau s'est appliqué à bien marquer la place d'Épictète dans l'école stoïcienne ; il a notamment insisté sur ce qu'il doit à son maître Musonius, comme sur les différences qu'il y a entre lui et Sénèque.

Ce qu'il a laissé tout à fait dans l'ombre, c'est la place qui revient à Épictète dans le grand courant de la pensée grecque de l'époque. On ne voit pas l'influence qu'a pu avoir sur lui le scepticisme critique de la Nouvelle Académie, fût-ce simplement par réaction contre cette tendance. Ce qui manque à cette excellente étude, c'est de situer de façon complète le philosophe dans l'histoire même de la pensée hellénique.

1. I, 4, 7 à 9 ; voir encore II, 21, 21 : « je te montrerai que les syllogismes sont utiles » ; I, 7 sur le péril de l'ignorance ; II, 23, il raille ceux qui ont peur du prestige de la parole ; elle est un don de Dieu.

plement pour étonner les autres (II, 19, 1 à 4 et III, 21). Rien de plus ridicule que de voir des gens qui à un banquet se vantent d'avoir lu les gros livres de Chrysippe (I, 26).

On ne tomberait pas dans ce travers, si l'on ne perdait pas de vue que « le vrai progrès ne consiste pas à avoir lu les nombreux écrits de Chrysippe », mais à acquérir les qualités morales. D'ailleurs Chrysippe lui-même n'a écrit ses ouvrages que pour procurer aux hommes la sérénité, et pour les affranchir des passions (I, 4, 5 à 12; 28). Ailleurs il oppose avec force à la philosophie livresque la philosophie qui apprend à souffrir et à mourir. « Que d'autres cultivent l'éloquence du barreau, s'appliquent aux problèmes, pratiquent les syllogismes. Toi, applique-toi à mourir, à être enchaîné, à subir la torture, à être banni » (II, 1, 38). Ces idées, Épictète les a souvent exprimées avec une singulière éloquence [1]. Pourquoi vient-on à l'école? Pour apprendre la doctrine du philosophe? Pour critiquer sa parole? « Personne n'y vient pour être guéri, pour être éclairé sur les règles de la vie. Vous voulez qu'on vous parle théorie? Qu'en résulte-t-il? C'est que vous devenez encore plus futiles ». Il est un art de la vie, répète-t-il sans se lasser, et l'affaire de la philosophie; c'est de l'inculquer [2]. Il faut s'y exercer [3].

Les textes que nous avons relevés et qu'il serait facile de multiplier, prouvent abondamment que la philosophie d'Épictète était une sorte de pragmatisme. A son point de vue, la philosophie est essentiellement une science de la vie. Elle doit servir à conduire le sage. S'il n'oublie pas les doctrines de son école, si même il en

1. Entretiens, II, 21, 10 et 11; 15 à 17.

2. Voir I, 15 : τί ἐπαγγέλλεται φιλοσοφία.

3. Voir I, 20; II, 14; III, 2, 5 à 12; III, 3 et 8; III, 23; sur l'habit du philosophe, IV, 8, 15 et 34.

reconnaît l'utilité, il ne juge pas nécessaire de les exposer, de les discuter, ni même de les défendre. Affaire, pense-t-on peut-être, de tempérament. Épictète a l'esprit réaliste ; il répugne aux hautes spéculations. C'est une explication qui est sujette à caution. N'est-il pas significatif que des philosophes comme Sénèque, Musonius, Marc Aurèle accusent exactement la même tendance ? Ils sont aussi peu théoriciens et doctrinaires qu'Épictète, et aussi préoccupés que lui de morale, d'éducation et de direction. Il semble que les uns et les autres ont obéi à d'autres raisons qu'aux impulsions de leur nature.

Ces raisons, les textes qui nous montrent Épictète aux prises avec certaines écoles, vont nous les révéler [1]. Quelles sont les écoles qu'il répudie sans réserves? Ce sont la Nouvelle Académie, Épicure et les sceptiques.

Quelles sont ses critiques et quelle en est la nature? Voici d'abord Carnéade et son école. C'est sur le chapitre de la morale qu'il l'entreprend. Il existe des principes moraux qui sont des axiomes donnés par la nature même (κατὰ φύσιν). Ces principes sont absolument clairs. Il lui paraît inconcevable qu'on ne les admette pas. Quel espoir reste-t-il de convaincre un homme qui ne s'incline pas devant leur évidence (τὰ ἄγαν ἐκφανῆ)? Cet homme s'est endurci; il est comme une pierre, ἀπολιθωθείς. C'est un sceptique qui s'obstine à ne pas reconnaître qu'il se met en contradiction avec lui-même. Ainsi il soutient qu'il n'y a pas de différence entre les diverses représentations (φαντασίαι) des choses que nous nous faisons. Quelle énormité ! Est-ce qu'on ne distingue pas fort bien, demande Épictète, entre une représentation à l'état de veille et une représentation que l'on a pendant le som-

1. Dans les *Entretiens*, nous avons cinq textes en tout qui définissent nettement l'attitude d'Épictète à l'égard des académiciens, d'Épicure et des sceptiques. Ce sont I, ch. 5; I, 23; I, 27; II, 20; III, 7. Nous en analyserons les trois plus importants.

meil? « N'as-tu pas conscience que tu es éveillé ? — Non pas, puisque dans mes songes je m'imagine que je suis éveillé. — Alors tu ne distingues pas entre ces deux représentations ? — Non, du tout. » Épictète de s'écrier aussitôt : « Discuterai-je encore avec cet homme ? N'est-il pas devenu aussi insensible qu'un cadavre ? Ce qu'il y a de pis, c'est qu'il a encore son intelligence, mais il s'est dépouillé de toute pudeur. Il est devenu une bête, ἀποτεθηρίωται. »

Dans une autre conversation, il prend à partie directement les sceptiques, les pyrrhoniens et les académiciens. Les sceptiques contestent la valeur du témoignage des sens. C'est par ceux-ci, disent les stoïciens, qu'on parvient à la vérité. « Les sens, dit Épictète, me disent que toi et moi ne sommes pas les mêmes. Pourquoi ? — Je ne puis le dire. — Soit. De même, quand j'ai faim, je porte les aliments à ma bouche et pas ailleurs. Je ne prends pas un balai au lieu de pain. Vous qui niez la valeur des sens, vous ne faites pas autrement ». Dans II, 20, nous avons une véritable polémique contre les épicuriens et les académiciens. A leurs raisons dialectiques il oppose ici comme partout des raisons tirées des faits. Il est curieux de constater à quel point ce Grec est désabusé de logique pure. Il entreprend d'abord la Nouvelle Académie. Les disciples de Carnéade nient l'évidence même, et en fin de compte sont bien obligés de s'appuyer sur elle. Quelle preuve plus forte de la vérité des principes évidents, qu'on ne puisse s'en passer ? Voilà des gens qui prétendent qu'il n'y a pas de vérité. Mais cette négation même suppose l'existence d'une vérité. Ils déclarent qu'il n'y a pas de signe auquel reconnaître la vérité, pas de preuve qui la démontre. Et ces mêmes gens vous somment de croire cela. Ils disent qu'il ne faut pas croire l'homme. Au même instant, ils ajoutent : nous, il faut nous croire quand nous déclarons qu'il n'y a pas de connaissance possible. Je te le prouverai quand tu voudras,

dit l'académicien. Soit, mais alors en quoi diffèrent-ils des autres philosophes, qui affirment la vérité et la possibilité de la démontrer?

Épicure, lui, prétend que les stoïciens affirment à tort qu'il existe entre les humains un lien commun (κοινωνία, solidarité). Admettons cela, mais alors que désormais Épicure nous laisse tranquilles. Pourquoi compose-t-il des écrits destinés à nous tirer de l'erreur? Que lui importe que nous croyions à la Providence? « Pourquoi veux-tu nous persuader que le souverain bien, c'est le plaisir ? » Épictète de conclure : « qu'est-ce donc qui l'empêche de dormir, le contraint d'écrire, si ce n'est ce qu'il y a de plus fort chez l'homme, je veux dire la nature? Elle nous mène malgré nous ». « Écris toutes tes propositions contre le lien naturel qui unit les hommes, et sois ainsi par tes actes le réfutateur de tes propres doctrines ». Dans ce même entretien, relevons un très beau passage à l'adresse des sceptiques. A l'un d'eux, Épictète dit : philosophe, que dis-tu de la piété et de la religion? — Si tu veux je te prouverai que c'est un bien. — Parfait, dit Épictète, tu vas nous faire des citoyens qui honoreront Dieu et ne seront pas indifférents aux choses les plus importantes. — Mais je te prouverai aussi le contraire. — Soit, philosophe. Tu allais être utile aux citoyens, ramener les jeunes qui déjà inclinaient à mépriser les dieux. — Je te prouverai que la justice n'est rien et le respect une sottise. — Arrête, avec tes principes, ni Lacédémone ni Athènes n'auraient été des cités obéissantes aux lois. Les trois cents ne seraient pas morts aux Thermopyles... Et dire que ces gens, les sceptiques, se marient, ont des enfants, sont citoyens, prêtres des dieux, consultent la Pythie ! Oh l'impudence ! Oh les charlatans !

Voilà des textes fort caractéristiques. Jamais Épictète ne se livre à de hautes spéculations métaphysiques. S'il ne laisse pas de défendre à l'occasion les doctrines de son école, c'est toujours par des raisons pratiques. Visible-

ment il évite l'abus de la dialectique. Il a l'air de s'en méfier. Ce n'est pas qu'il ne sache pas la manier. Elle lui sert à mettre ses adversaires en contradiction avec eux-mêmes. Il les plaisante alors avec esprit. Parfois il discute à la manière du Socrate de Platon [1]. Mais c'est avant tout aux faits, à l'expérience, au bon sens, qu'il en appelle. Il ne conçoit pas que les sceptiques y soient insensibles. Ne pas s'incliner devant l'évidence des choses, τὰ ἄγαν ἐκφανῆ, c'est de la mauvaise foi; c'est de la stupidité ; c'est un aveuglement digne d'une bête. Avec quelle force il insiste sur les conséquences funestes du scepticisme ou de l'épicurisme. Que deviendrait la cité, si elle était pleine de disciples d'Épicure ? La Grèce aurait-elle ses héros, s'ils avaient été sceptiques ?

Pour Épictète, il n'y a pas diverses écoles de philosophes ; il n'y en a en réalité que deux catégories. Il y a les positifs tels que Zénon, Platon, et les négatifs, tels que Carnéade ou Épicure. On est d'un côté ou de l'autre de la barricade. Les premiers sont les vrais philosophes. Les autres sont indignes de la philosophie. Ce sont des hérétiques. On se souvient que c'est Antiochus d'Ascalon qui le premier a marqué cette opposition et fait ce classement. Au temps d'Épictète cela est acquis et incontesté. Pour Clément d'Alexandrie et pour Origène, ce classement est de rigueur. Ils ignorent les philosophes de l'autre bord ; ils ne les ont pas étudiés; ils les méprisent.

Le lien qui rattache Épictète à la pensée stoïcienne est aussi intime que possible. Ce n'est pas assez de dire que son pragmatisme la suppose ; en fait, il n'en est que l'application pratique. Notre philosophe a su merveilleusement adapter les principes de ses maîtres à la réalité. Sa philosophie en est une interprétation aussi inattendue que géniale [2].

1. Voir son entretien avec le διορθωτής, III, 7.

2. Lui-même a pleinement conscience de ce qu'il fait. Voir I, 22, 9. « Il faut apprendre, dit-il, à ajuster nos principes aux cas particuliers ».

En veut-on un exemple ? L'un des principes du stoïcisme est qu'il y a parenté entre Dieu et les hommes. Ce principe découle logiquement de l'immanence du divin dans le Cosmos. Épictète en tire les applications les plus variées. Si nous sommes parents de Zeus, nous avons une valeur propre. Celui qui a conscience de sa parenté avec Dieu, s'interdira certains actes, parce qu'ils sont au-dessous de sa dignité. Le sénateur Florus demande à Agripinus s'il doit descendre dans l'arène pour plaire à Néron. « Descends », dit-il. — Et toi ? — « Moi je ne suis pas sénateur ». Il est parent de Zeus. Un autre s'écrie : « si je ne joue pas la tragédie, je perdrai ma tête. — Eh bien va et joue la tragédie. Moi, je n'irai pas. — Pourquoi ? — Parce que toi tu te considères simplement comme l'un des fils de la trame. Dès lors il te faut sentir et agir comme la masse. Un fil songe-t-il à se distinguer des autres fils ? Moi je veux être le manteau de pourpre, rare et resplendissant ; je veux être capable de faire voir aux autres de grandes et belles actions » (I, 2, 12 à 18). Épictète rappelle sans cesse que le sentiment de notre dignité native nous oblige à nous surveiller, à ne rien faire d'indigne de notre parenté, à ne pas déchoir jusqu'à devenir loup, lion, ou renard, calomniateur, brutal, perfide. (I, 3, 7 et I, 9).

Mais si nous avons conscience de notre parenté avec Dieu, nous ne manquerons pas de traiter les autres hommes en parents de Zeus. Nous verrons en eux des frères. Épictète n'hésite pas à appliquer cette règle aux esclaves. « Comment supporterait-on ces gens (les esclaves) ? — Misérable, ne supporteras-tu pas ton frère qui a pour père Zeus lui-même ? Ne te souviendras-tu pas qui tu es et qui sont ceux que tu gouvernes ? Ils sont ta parenté et tes frères, puisqu'ils sont issus de Zeus. — Mais je les ai achetés ; ils ne m'ont pas acheté. — Sais-tu à quelle considération tu obéis ? Tu ne penses qu'aux

pauvres lois d'ici-bas. Tu ne songes pas aux lois des dieux [1].

S'il s'agissait d'exposer la morale d'Épictète, il faudrait montrer le merveilleux parti qu'il a su tirer du principe stoïcien qu'il y a un domaine qui dépend de nous et un domaine qui nous échappe, τὸ ἐφ' ἡμῖν et τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Ce qui dépend de nous, ce sont nos sentiments, nos passions, tout ce qui se passe à l'intérieur de nous-mêmes. D'autre part, les circonstances, peines et joies, bonheur et malheur, succès et tribulations, santé et maladie, vie ou mort échappent à notre contrôle. Épictète délimite avec le plus grand soin les deux domaines [2] et fait l'application pratique de cette distinction. Sa morale devient tout intérieure. Il prétend se détacher entièrement du dehors. Quelles que soient les tribulations, il faut s'incliner. Cela ne nous regarde pas. La loi fondamentale de la vie c'est d'être conséquent [3]. La mort est inévitable, mais ce que je puis faire, c'est d'en tirer l'occasion d'une belle action, c'est-à-dire de l'accepter sans me plaindre [4].

Le stoïcisme en était venu à postuler l'existence au sein du Cosmos d'une loi souveraine. On la désignait le plus souvent par les termes antiques et traditionnels de destinée, εἱμαρμένη, fatum, Moirae, nécessité [5]. On la confondait avec la divinité. C'était Dieu immanent dans le Cosmos. Loi tout impersonnelle aux yeux d'un Marc Aurèle. Épictète la conçoit moins comme une loi d'airain, que comme la volonté du Dieu suprême. En réalité on pouvait déduire de la doctrine stoïcienne primitive l'une et l'autre conception. L'empereur et l'ancien esclave étaient également justifiés à se réclamer de la

1. I, 13, cf., III, 11 ; III, 24.
2. I, 1 ; II, 13 ; II, 16 et 17.
3. I, 26, 1-6, III, 3, 15.
4. I, 27, 7, cf. II, 5, 5 à 14.
5. Arnim, *stoicorum fragmenta*, II[e], vol. p. 264, *De fato*.

tradition de leur école. Seulement par la logique même de leur conception, chacun aboutissait à une attitude morale très différente. L'empereur en arrivait à une aristocratique résignation; l'esclave phrygien à une obéissance sereine et même joyeuse qui ressemblait étrangement au sentiment des disciples de Jésus. Sans s'en douter il rejoignait les Galiléens, dans un véritable mysticisme.

Mais que disent les textes ? Dans un beau passage, Épictète s'écrie : « L'homme de bien soumet sa propre volonté à celui qui administre l'Univers, comme les bons citoyens soumettent leur volonté à la loi de la cité (I, 12, 7). Ce faisant, il devient semblable aux dieux, ἴσος τοῖς θεοῖς. » Ailleurs il rappelle qu'en vertu du principe que Dieu est immanent dans le Cosmos et le pénètre de part en part, le Cosmos est un tout organique, ἡνῶσθαι τὰ πάντα, un vaste être vivant. Dès lors, il y a entre le Tout et nos corps solidarité, συμπαθεῖν. « A plus forte raison en est-il de même de nos âmes. Nous sommes des portions de Dieu. Nous avons en commun avec lui une foule de choses. Pas toutes. Qui prétend que nous avons la même puissance que Zeus? » En chacun de nous Dieu a placé une divinité gardienne, un δαίμων. Donc, « même lorsque les portes sont fermées, et que vous avez fait l'obscurité, vous n'êtes pas seuls. Dieu est à l'intérieur ». *Deus intus est*, disait Sénèque. On devrait lui prêter le serment de ne pas lui désobéir, de ne jamais critiquer et blâmer ses dispensations, donc de ne rien faire de mauvais gré et de subir sans nous plaindre l'inéluctable (I, 14 *passim*).

Pour devenir capable de conformer ainsi sa propre volonté à la volonté divine, immanente dans les choses, Épictète répète sans cesse qu'un persévérant effort est nécessaire. « Il est difficile d'être un homme, combien plus d'être un philosophe » (II, 9, 22). C'est toute une éducation dont notre philosophe trace le programme,

donne les règles dans mainte savoureuse conversation. « Grande est la lutte ; divine est l'œuvre ; le but, c'est la royauté, c'est la liberté, c'est la sérénité, c'est l'ataraxie ; appelle Dieu à ton secours » (II, 18, 28). « Rappelle-toi que Dieu te traite comme un entraîneur traite un robuste jeune homme. Pourquoi ? Afin que tu sois vainqueur aux jeux olympiques. Or cela ne peut se faire sans suer » (I, 24, 1). Pour devenir ce philosophe, il faut tirer parti de tout, de la calomnie, de la méchanceté des hommes, de la maladie [1].

De tous les anciens philosophes, Socrate apparaissait à Épictète comme l'incarnation même de son idéal. C'est presque dans chacune de ses conversations qu'il le nomme, et qu'il le propose à ses auditeurs comme le modèle parfait [2]. Ce n'est pas le Socrate qui embarrassait ses interlocuteurs par sa dialectique, qui opposait sa méthode à celle des sophistes, encore moins est-ce le Socrate de Platon, le philosophe qui déjà peut-être formulait la doctrine des Idées éternelles. C'était l'homme. C'était le Socrate qui étonnait ses contemporains par son endurance, qui résistait aux séductions de l'éphèbe Alcibiade, et qui demeurait intrépide devant ses juges et refusait malgré les prières de Criton de se dérober à la mort. Un autre philosophe, plus rapproché de lui, qu'Épictète admirait sans réserve, c'était Diogène de Sinope. Il idéalisait son caractère, et le donnait comme le type même du philosophe de ses rêves [3].

Cette vénération passionnée pour ces grandes figures de philosophes est quelque chose de nouveau dans l'histoire de la pensée grecque. Platon et surtout Aristote discutaient avec une absolue liberté les opinions des

1. IV, 1, 126 à 127 ; cf. II, 10, 24 à 30 ; II, 11 ; II, 14 ; II, 17 ; III, 13.

2. Voir à l'*Index nominum* de Schenkl, Σωκράτης, la liste complète des passages où il est nommé.

3. Διογένης dans l'*Index nominum* de Schenkl.

anciens philosophes. Ils ne laissaient pas parfois de les traiter sans ménagement et de les critiquer avec sévérité. Ils n'avaient rien de l'attitude respectueuse d'Épictète lorsqu'il évoque Socrate ou Diogène. Ajoutons qu'il n'est pas le seul. Nous constaterons dans la suite qu'il n'y a pas un philosophe de ce temps qui n'ait son idole. Chacun demande à l'antiquité un personnage qui incarne son idéal. Pour lui, c'est un demi-dieu qu'on ne discute pas. Il est heureux de s'appuyer sur lui. C'est une autorité. Voilà un trait qui nous avertit, puisqu'il est si général, que nous avons affaire à un temps où la pensée n'a plus la même conscience qu'autrefois de sa force. Elle ne se croit plus infaillible.

Il reste un dernier trait à relever dans cette physionomie si originale et si forte d'Épictète. De tous les stoïciens, il est le plus religieux. Alors qu'un Sénèque ou un Marc Aurèle, comme du reste tous les maîtres du Portique, appellent la loi souveraine qui est au fond des choses Dieu, tout en lui conservant son caractère d'abstraction impersonnelle, Épictète laisse dans l'ombre ce caractère, et tend constamment à personnifier la loi souveraine. Il la nomme habituellement Zeus ou Dieu. C'est bien la divinité stoïcienne ; ce n'est pas le Zeus olympien de la légende ou de la religion populaire. Mais c'est une personne. Notre philosophe parle de sa volonté, de sa providence, de ses desseins, en ce qui concerne chacun de nous.

Écoutons-le lui-même. Dans un entretien (I, 3) que nous avons déjà cité, il s'étend sur le grand principe stoïcien de la parenté des hommes avec Dieu. Pour Épictète cette parenté est profondément réelle. Il y insiste en termes émouvants. Dieu est le père des hommes. On devrait être fier d'être fils de Zeus, Διὸς υἱός. On devrait se sentir obligé de rechercher la justice, d'avoir le respect de soi, de se hausser aux sentiments d'un vrai fils de Zeus. En conséquence, dit-il ailleurs, on

devrait toujours accepter avec allégresse le sort qu'il nous fait. « Je dis : hommes, faites bon accueil à Dieu. Lorsqu'il donnera le signal et qu'il vous délivrera de la servitude présente, vous vous en irez vers lui. En attendant, souffrez d'habiter le lieu où il vous a placés » (I, 9, 16). Sa préoccupation constante est de plaire à Dieu et de bien comprendre ses volontés. A un homme qui le plaignait d'être impotent, il disait : « Esclave, vas-tu critiquer le Cosmos à cause d'un misérable membre? Ne le sacrifieras-tu pas au Tout? Ne t'inclineras-tu pas avec joie devant celui qui te l'a donné?..... Au lieu de te plaindre, ne rendras-tu pas grâces aux dieux? [1] ».

Une idée revient sans cesse dans les Entretiens. Il n'y a qu'un mystique pour l'avoir eue. Dieu, dit-il, nous assigne un poste ici-bas. Il faut rester à ce poste. Le suicide peut être une désertion. Socrate nous a donné l'exemple à suivre. Aux juges qui lui demandaient de ne plus enseigner, il disait qu'il ne pouvait se taire, qu'il fallait obéir à Dieu. C'est peut-être dans le célèbre chapitre sur le cynisme (III, 22) qu'Épictète a formulé cette idée avec le plus de force. Zeus, dit-il, envoie le philosophe cynique parmi les hommes, comme un messager (ὡς ἄγγελος). Sa mission est de dénoncer les erreurs des humains, de proclamer la vérité telle qu'il la connaît. Jamais la crainte ne doit l'arrêter. Dans un autre endroit, nous avons une magnifique page qui nous découvre l'âme même du sage phrygien. Comment traversera-t-on l'existence? Où trouvera-t-on un compagnon qui soit sûr? Nous ne pourrions nous fier à César lui-même, s'il s'offrait à nous accompagner. D'ami il pourrait devenir ennemi. « Or sache que si tu t'attaches à Dieu, tu traverseras la vie en sûreté. S'attacher à Dieu, c'est vouloir ce qu'il veut, c'est ne pas vouloir ce qu'il ne veut pas » (IV, 1, 91 à 99). Est-ce le langage d'un philosophe pour

1. I, 12, 24 et 25 ; 32.

lequel Dieu est une abstraction, une loi impersonnelle, immanente dans les choses ? Faut-il citer, ne fût-ce que pour sa beauté, le passage bien connu ? « Eh quoi ! Puisque vous, la multitude, vous êtes aveugles, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un pour chanter à la place de tous l'hymne à Dieu ? Que puis-je faire d'autre, moi qui suis vieux et infirme, sinon de chanter à Dieu ? Si j'étais hirondelle, je remplirais la fonction d'une hirondelle ; si j'étais cygne, celle d'un cygne. Or je suis un être doué de raison. Il me faut donc chanter à Dieu. Voilà ma tâche. Je la remplis, et je ne déserterai pas ce poste aussi longtemps qu'il me sera donné d'y rester, et je vous exhorte à chanter le même hymne » (I, 16, 19). De tant d'entretiens qu'Épictète a eus sur la Providence, combien de paroles d'un accent essentiellement religieux ne pourrait-on pas citer ? Pour croire à la Providence, dit-il, il suffit d'avoir des yeux qui sachent voir, observer, comprendre. En même temps il faut être susceptible de reconnaissance. Voyez l'œil. Combien merveilleuse est l'adaptation qui existe entre les objets et la faculté visuelle ! L'analyse même de ce phénomène prouve l'intelligence du maître ouvrier, τεχνιτής. « Dieu a voulu que l'homme ne fût pas seulement le spectateur de ses œuvres, mais leur interprète [1] ». Ailleurs il insiste sur la reconnaissance que l'on doit à Dieu. « Grand est Dieu qui nous a donné les instruments et les organes nécessaires pour travailler la terre. Grand est Dieu qui nous a donné les mains, etc. » (I, 16, 16). Aux gens qui se plaignent du bonheur des méchants, il rappelle qu'ils possèdent un bien supérieur à tout ce qui constitue la prospérité du méchant. « En quoi la Providence serait-

1. I, 6, 19. C'est l'argument classique des stoïciens : voir le discours de Balbus dans le IIe livre du *De natura deorum*. Mais combien l'accent est différent ! Le développement de Balbus est dans le genre des considérations que Voltaire expose dans son histoire de Jenni. Épictète redit les mêmes paroles, mais avec son âme même.

elle inique alors qu'elle donne aux meilleurs ce qu'il y a de meilleur? Être modeste, n'est-ce pas meilleur que d'être riche? »

On a remarqué que dans tous ces passages Épictète dit le plus souvent Dieu, θεός. Souvent il l'appelle Zeus. Rarement il dit les dieux et toujours dans le sens de « divinité ». Les divinités subalternes (δαίμονες) dont Plutarque fait si grand état, sont absentes des Entretiens. Le polythéisme n'a guère où s'accrocher dans la philosophie religieuse d'Épictète.

Comme toute son école, comme Socrate, notre philosophe croit aux oracles. Il ne met jamais en doute leur origine divine. La mission de Delphes est de révéler la vérité aux hommes.

Ce n'est pas qu'il nie que parfois les interprètes des dieux mentent et trompent les hommes. L'institution elle-même est sacrée. Épictète ne se préoccupe même pas comme Plutarque de défendre les oracles et d'en établir l'origine divine. Toujours pratique et moraliste, il cherche les raisons qui poussent les hommes à consulter les oracles, et s'efforce de leur apprendre comment il convient de s'en servir. Sur ces points, un remarquable passage nous renseignera [1]. Comment faut-il consulter un oracle, demande Épictète. D'abord que peut savoir de plus que nous le prophète (μάντις)? Il en sait plus long sur la mort, la maladie, et autres circonstances qui nous menacent. « S'il s'agit de savoir si l'on doit s'exposer pour un ami, si le devoir exige que l'on meure pour lui, qu'ai-je besoin de consulter un oracle? » « N'ai-je pas en moi-même un prophète qui proclame le bien et le mal et qui interprète les signes de l'un et de l'autre? Qu'ai-je alors affaire aux entrailles des victimes, aux oiseaux? L'oracle me dit : cela t'est profitable. Sait-il ce qui est profitable? Ce qui est bien? Il connaît les signes

1. *Entretiens*, II, 7; cf. II, 20, 27; III, 1, 16 à 18.

des entrailles, a-t-il appris à discerner ceux des maux et des biens véritables, donc de ce qui est bien ou mal, juste ou injuste ? » « Homme (prophète), dis-moi si dans cette affaire il s'agit de vie ou de mort, de pauvreté ou de richesse. Mais je ne te demanderai pas si ces éventualités sont utiles ou non ». Qu'est-ce donc qui pousse les gens à harceler les oracles ? C'est la lâcheté, c'est la crainte des événements à venir. C'est pour cela que nous flattons les prophètes. « Serai-je l'héritier de mon père ? S'il dit, tu seras héritier, nous lui rendons grâces, comme si nous en recevions l'héritage ». Il faudrait consulter l'oracle sans passion, sans avoir de désir dans un sens ou dans l'autre, simplement comme l'on demande son chemin ; est-ce à droite ou à gauche ? Je n'ai point de préférence. Ce qui m'importe, c'est le chemin qui mène au but. Voilà comment il faut aller au dieu, pour apprendre à nous servir de nos yeux. « Nous, nous interrogeons les oiseaux en tremblant. Seigneur, aie pitié. Esclave, désires-tu autre chose que ce qu'il y a de meilleur ? Et qu'y a-t-il de meilleur que ce qui plaît à Dieu ? Toi, tu corromps le juge, autant que tu peux ; tu trompes ton conseiller [1] ». Épictète s'est sûrement souvenu de Platon et du X[e] livre des *Lois*.

D'un bout à l'autre des Entretiens, on constate qu'Épictète s'abstient de toute spéculation métaphysique ; il ne développe même pas les doctrines de son école. Sa philosophie est aussi différente que possible de celle de Chrysippe. Celle-ci est foncièrement intellectualiste, celle d'Épictète est pragmatique. Ceci n'est pas simplement affaire de tempérament. C'est le contre-coup de la formidable vague de scepticisme critique qui pendant quatre siècles avait sans relâche assailli le dogmatisme philosophique. Sans doute, le stoïcisme bien mieux que les autres systèmes avait résisté. Il s'était maintenu, non

1. Mêmes idées dans le *Manuel*, ch. 32.

sans dommage. Épictète le savait fort bien. Il a une connaissance précise de la polémique de Carnéade, comme de celle des pyrrhoniens. Il est manifeste qu'il a senti qu'après eux le temps des discussions théoriques était passé. Au moins autant par sagesse que par goût, il s'en est abstenu. Cette explication se trouve nettement confirmée par la manière même dont Épictète polémise contre les sceptiques et la Nouvelle Académie. Il sait que sur le terrain théorique et dialectique ils sont très forts. Aussi quoiqu'il sache manier avec habileté la dialectique, et qu'avec un évident plaisir il s'en serve pour les mettre en contradiction avec eux-mêmes, c'est sur un autre terrain qu'il transporte la discussion. D'une vue juste, il a compris que leur point faible, c'était la morale, c'était la vie. Ils étaient incapables de donner des règles sûres de conduite et de diriger pratiquement leurs adeptes. Avec une rare vigueur, une sanglante ironie, parfois une hautaine et âpre éloquence, il les met en face de leur insuffisance. Eux, des philosophes! Que deviendraient cités et individus s'ils se livraient à leur direction ? Rien ne montre mieux que cette polémique à quel point Épictète tient compte du scepticisme, et par conséquent en subit à tout le moins l'influence indirecte.

N'avons-nous pas dans le fait que nous signalons l'explication dernière du caractère particulier de sa philosophie? Celle-ci est en réalité une interprétation réaliste, ou comme nous dirions pragmatique du stoïcisme. Des principes les plus abstraits de ce système il tire des applications merveilleuses. Il donne à la vieille doctrine du Portique une vie nouvelle. Elle devient l'éducatrice des esprits, la médecine et le remède des blessés de la vie. C'est ainsi qu'Épictète a réussi à rendre au dogmatisme philosophique une force et un prestige qu'il paraissait avoir perdu. C'est lui qui a inventé la méthode la plus heureuse de le défendre. Il a si bien réussi, lui et d'autres philosophes qui ont adopté la même méthode,

qu'à partir du IIe siècle le scepticisme perd tout crédit, ne recrute plus d'adeptes, et finit par mourir, honni par les philosophes aussi bien que par les théologiens chrétiens.

Plus on étudie les philosophes de ce temps, et plus on est frappé du fait que tous se placent sous le patronage de quelque personnage vénérable par son antiquité. C'est à qui découvrira dans le passé des garants de sa philosophie. Ce besoin de s'appuyer sur des autorités se fait sentir, nous l'avons noté, chez Épictète lui-même. N'est-ce pas là l'une des conséquences toutes naturelles, inévitables même des excès du scepticisme critique? Est-il surprenant qu'il ait ébranlé la confiance qu'avait la raison en elle-même, et dans l'instrument qu'elle s'était forgé? La pure dialectique maniée par un Carnéade ou un Sextus, n'avait-elle pas de quoi effrayer les penseurs? C'est donc un signe de l'influence secrète du scepticisme que ce recours de tant de philosophes à des autorités.

Épictète est le plus religieux des philosophes stoïciens. Cela n'a rien de surprenant. Personne ne prenait plus au sérieux que lui ses exhortations. « Vous, disait-il à ses auditeurs, vous proférez des lèvres de belles sentences. C'est pourquoi elles sont sans force et mortes » (III, 16, 7, cf. IV, 1, 132). Lorsque l'on met, comme lui, l'accent sur la morale, que l'on a un si haut idéal de tenue et de conduite, que l'on estime que l'on a la mission de propager cet idéal, et que l'on ne doit pas s'en détourner jusqu'à son dernier souffle, il est presque immanquable que l'on place ses aspirations, ses efforts, son rêve, sous l'invocation de la divinité telle que du moins on la conçoit. Un idéaliste comme Épictète était prédestiné à devenir un mystique sans pour cela tomber dans les extravagances de la superstition vulgaire ou de la dévotion morbide. Mais est-ce trop dire qu'ici encore l'excès du scepticisme a puissamment contribué à orienter la pensée d'Épictète vers une religion d'autant plus belle qu'elle planait au-dessus des superstitions du temps ?

Autant de traits, insistons-y, qui ne s'expliquent bien que par le contre-coup qu'a eu le scepticisme sur la pensée de l'ancien esclave phrygien. Qu'on ne se contente pas de dire qu'Épictète a simplement obéi aux impulsions de sa nature. Est-ce certain? S'il avait vécu du temps de Platon ou de Zénon, il aurait eu probablement une physionomie bien différente. D'ailleurs les traits que nous avons relevés chez lui, nous allons les retrouver plus accentués encore chez d'autres philosophes du même temps. Bien loin d'être uniquement une affaire de tempérament individuel, c'est un fait général dont il faut chercher l'explication dans l'évolution même de la pensée grecque de cette époque.

CHAPITRE VIII

PLUTARQUE

Par l'abondance de ses écrits, la variété de ses connaissances, l'élévation sinon l'originalité de sa pensée, Plutarque est une des plus importantes figures de son temps. Ce qui justifie de notre part une étude un peu détaillée et précise de ses idées, c'est non seulement l'intérêt qu'elles inspirent, mais leur étonnante analogie avec les idées d'Origène. Plutarque est aussi théologien qu'Origène. Sur les principales doctrines leurs vues se rapprochent singulièrement. L'un aide à comprendre l'autre. N'est-ce pas une raison suffisante pour que nous demandions au lecteur de s'attarder quelque peu avec nous dans la compagnie du Sage de Chéronée ? [1].

1. Plutarque est né à Chéronée en Béotie aux environs de l'an 50 et il est mort vers 125. Des nombreux écrits qui lui sont attribués, on a contesté l'authenticité d'une vingtaine. Voir Zeller, *Hist. de la phil. grecque*, vol. V, p. 161, la note ; Diels, *Doxographie*, Latzarus, préface, p. 2 et 3.

Le beau livre d'Octave Gréard sur Plutarque ne traite que très accessoirement les idées religieuses du philosophe. Hild dans sa thèse sur les *Démons dans la philosophie grecque* a un excellent chapitre sur Plutarque. Voir aussi notre étude dans l'Annuaire de la V^e^ section de l'École des Hautes Études, 1906, intitulée : la *christologie des Pères apologètes grecs et la philosophie religieuse de Plutarque*. Voir aussi une étude de M. Ch. Clerc sur Plutarque et le culte des images dans la *Rev. de l'Hist. des Religions*, LXX, p. 252 à 262. La dernière étude à signaler est celle de M. B. Latzarus, les *Idées religieuses de Plutarque*, 1920. Le principal mérite de cette étude est d'attirer enfin l'attention sur un aspect de la

Plutarque a une connaissance précise et complète de la philosophie. A ce point de vue, il est très supérieur à Épictète. Platon lui est tout à fait familier. L'épicurisme, le stoïcisme, le péripatétisme, le pythagorisme, la Nouvelle Académie et le scepticisme n'ont plus de secret pour lui. Il en connaît les maîtres et les principaux auteurs, les cite, les discute.

Quelle est l'attitude qu'il prend en face des diverses écoles? Son traité *Adversus Colotem* nous renseigne sur ce qu'il pensait de la doctrine d'Épicure. Ce Colotès était un épicurien contemporain. Il avait écrit un livre dans lequel il critiquait les philosophes depuis Empédocle jusqu'à Stilpon, et prônait Épicure. Le traité de Plutarque est une réplique à cet écrit. Sa défense des philosophes montre qu'il les connaît bien ; il sait quels sont les problèmes qui les préoccupaient, et si ces problèmes n'ont pas pour lui le même intérêt, il est parfaitement en état de les discuter. Sa critique de l'épicurisme rappelle celle d'Épictète. C'est sur le terrain de la morale que Plutarque l'entreprend. Épicure rend plus hardie et plus violente la passion du plaisir, et d'autre part, il dépouille le bien de son attrait. Citons un mot caractéristique. « Colotès dit que si les lois civiles, les cités, l'Empire s'écroulaient,

pensée de Plutarque trop négligé jusqu'à présent, notamment chez nous. Seulement le très louable désir de l'auteur de réagir contre une fâcheuse négligence et une sérieuse méconnaissance des préoccupations les plus chères du philosophe de Chéronée, a entraîné M. Latzarus trop loin. Il ne voit plus en Plutarque que le théologien ; ce n'est pas assez dire ; pour lui, Plutarque est d'abord prêtre de Delphes, passionnément épris d'Apollon et de son culte; c'est même un mystique. Sans doute il possède une culture philosophique étendue. Mais le seul usage qu'il en fasse, c'est de la mettre au service de ses croyances religieuses. Il est apologète. Zeller ne voyait en Plutarque qu'un philosophe platonicien éclectique, et il s'étonnait de la part qu'il faisait à la religion. M. Latzarus s'étonne de la part que Plutarque faisait à la philosophie. On verra dans la suite que sa philosophie et sa théologie sont étroitement liées. Elles sont aussi inséparables chez Plutarque qu'elles le sont chez Origène.

ce serait la fin de la vie même. Non, dit Plutarque, pourvu que la vraie philosophie subsistât, la situation ne serait pas désespérée. Ce serait la fin d'Épicure, mais rien ne serait perdu si les doctrines de Parménide, de Socrate, de Platon, demeuraient ; car grâce à l'influence de ces doctrines, nous ne tomberions pas dans la vie bestiale. Avec Épicure, oui » (ch. xxx). Pas plus qu'Épictète, Plutarque n'oppose à l'adversaire des raisons théoriques.

Ce sont encore des raisons pratiques qui motivent une autre critique qu'il fait de la doctrine d'Épicure. Celui-ci reconnaît l'utilité des lois, de l'autorité impériale, mais il les ébranle en prêchant l'abstention de toute participation aux charges publiques (ch. xxxi). Ce désintéressement, dit notre auteur, amènerait la ruine de l'État.

Le principal grief qu'il fait à Épicure, c'est de démolir la religion. Sa philosophie est la négation de la croyance en Dieu et en la Providence. C'est le fondement de toute vie policée ruiné. « Il existe des cités non civilisées qui n'ont ni lois civiles, ni roi qui les gouverne, mais il n'en existe aucune qui soit sans dieux, sans temples, sans prières, sans oracles, sans sacrifices et rites expiatoires. Tout cela, Épicure le renverse ». « Alors que des philosophes ont rendu de grands services, Épicure et ses adeptes n'en ont rendu aucun. Quel est l'épicurien qui a voyagé pour sa patrie, qui a été ambassadeur, qui a subi des pertes pour elle, qui a écrit un livre sur les devoirs civiques ? » (ch. xxxiii).

Il est très significatif que ce n'est pas sa théorie des atomes, son explication de l'Univers, qui chez les philosophes comme chez les chrétiens ont valu à Épicure le plus complet discrédit. C'est sa morale.

L'attitude de Plutarque vis-à-vis de la Nouvelle Académie nous réserve une surprise [1]. Il est plein d'indul-

1. Principaux textes : *De defectu oraculorum*, ch. 37 ; *De sera numinis vindicta*, ch. 4 ; *Adv. Colotem*, ch. 26 et 29.

gence pour Arcésilas et Carnéade. C'est qu'ils sont les héritiers de Platon. Or pour lui, comme il le dit, l'Académie c'est le foyer paternel (ἑστία πατρῷα *De defectu*, 4). Sa piété filiale l'induit même à avoir certaines complaisances pour leurs doctrines. Ils ont réussi à lui faire croire que les problèmes métaphysiques, cosmologiques, théoriques sont insolubles. Aussi, en ce qui les concerne, il recommande de s'abstenir. Il emploie le terme même du scepticisme critique, ἐπόχη. En matière de théorie pure, il ne laisse pas d'être quelque peu sceptique. S'il lui arrive par exemple de formuler une théorie, aussitôt il s'empresse d'ajouter : « Compare tout cela à ce que d'autres ont dit. Notre opinion n'est ni moins certaine ni plus plausible. Il est plus philosophique de s'abstenir dans les sujets obscurs que d'acquiescer » (*De primo frig.* 23). Ailleurs il déclare « qu'en ce qui concerne les problèmes transcendants, il convient d'être encore plus prudent qu'on ne doit l'être en ce qui concerne la musique, si l'on n'est pas musicien, ou en ce qui concerne la stratégie, si l'on n'est pas stratège » (*De sera num. vind.* ch. 4). Ailleurs encore il s'écrie, à propos de la pluralité des mondes, qu'il n'affirmera rien sinon qu'il y a des mondes. « Sont-ils en nombre illimité ou restreint ? Nul ne le sait. C'est le cas de se souvenir de l'Académie » (*De def. orac.* ch. 37). Il va de même jusqu'à déclarer que nul n'a ébranlé la philosophie d'Arcésilas et notamment sa doctrine de l'abstention (*Adv. Col.*, ch. 26). C'est d'un sage de pratiquer la suspension du jugement (ch. 29).

Voilà des textes qui ne permettent pas de méconnaître l'influence qu'a eue le scepticisme critique sur notre philosophe. Il l'a éloigné de la spéculation philosophique. Il s'attache d'autant plus passionnément aux doctrines religieuses. De ceci il a lui-même conscience. « Qui donc ébranle les croyances et les évidences ? Ce sont ceux qui repoussent les oracles, nient la Providence, soutiennent que le soleil n'est pas vivant » (*Adv. Col.*, 27). Est-il con-

testable que le scepticisme a dans ce temps-là frayé les voies à une philosophie qui ne voudra connaître que la morale, et qui tournera au mysticisme? Assurément ce n'est pas chez notre philosophe affaire de tempérament. Sa pente naturelle l'aurait porté dans le sens contraire. Il est plus intellectualiste que réaliste.

Nous sommes bien renseignés par Plutarque lui-même sur ses sentiments à l'égard des stoïciens [1]. Il les a abondamment exprimés dans ses deux traités *des contradictions des stoïciens* et *des notions communes contre les stoïciens*. On est assez surpris de le voir si hostile au Portique. N'a-t-il donc pas compris qu'ils étaient du même côté de la barricade? La vérité, c'est que Plutarque avait des préventions contre le stoïcisme qui l'ont aveuglé. D'abord il ne lui pardonnait pas la vigueur et la vivacité de son opposition à la Nouvelle Académie. Il ne se résignait pas à voir en Arcésilas et Carnéade des philosophes subversifs. C'était les calomnier que les traiter de sceptiques. Puis la pédanterie des stoïciens lui déplaisait. Depuis Chrysippe, ils avaient la manie de diviser et de subdiviser les idées à l'excès, de multiplier les définitions purement verbales, d'alourdir la langue de termes techniques. Naturellement cette tendance des maîtres, les disciples contemporains de notre philosophe l'exagéraient encore. Ce qui l'éloignait enfin de la Stoa, c'était l'intolérance de ses adeptes. Dans son traité des *Notions communes* Plutarque fait raconter à son ami Lamprias que, se trouvant parmi des stoïciens, il fut tout démonté par leur violence. On lui répondait sans aménité. Il déclare qu'il se sent secoué et meurtri.

Ce qui est curieux, c'est que notre philosophe paraît oublier qu'il était redevable au Portique de quelques-unes

1. Il n'est guère douteux que les traités intitulés *Apophthegmata laconica, Instituta laconica, Lacaenarum apophthegmata,* sont inauthentiques. On a contesté, sans raison suffisante selon nous, l'authenticité du *De stoïcorum repugnantiis*.

de ses principales idées. Sa doctrine des démons n'est que la doctrine des Logoi sous une autre forme. Du reste il connaît à fond le stoïcisme. Il a diligemment étudié Chrysippe. Ses doctrines de la sensation ou de la corporéité de toutes choses lui sont bien connues, et il lui arrive de les critiquer avec vigueur. Ce qui l'intéresse le plus, ce sont les doctrines stoïciennes de Dieu et de la Providence. Il ne peut nier qu'elles soient aussi positives que les siennes. Mais son platonisme ne les accepte qu'avec des réserves. Ce qu'il ne peut admettre, ce sont les paradoxes stoïciens en morale. Soutenir que le bonheur est indépendant des circonstances, que les maux sont parfois préférables aux choses indifférentes (ἀδιάφορα) qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les dieux et l'homme, et que le Sage peut être aussi heureux que Zeus, tout cela heurte son bon sens et sa modération naturelle.

Son livre sur les *Contradictions* de Chrysippe et des stoïciens est la preuve que Plutarque n'a pas compris la philosophie du Portique. Il a discerné non sans pénétration les lacunes, les faiblesses, les incohérences du système, mais il n'a pas vu l'essentiel, c'est que cette école, malgré ses insuffisances, a eu l'honneur de former quelques-uns des plus beaux caractères de l'antiquité. Épictète et Marc Aurèle témoigneront éternellement de sa valeur.

Il est intéressant de remarquer que les sentiments de Clément et d'Origène pour le stoïcisme ne diffèrent guère de ceux de Plutarque. Ils n'osent le condamner comme ils condamnent l'épicurisme. Ils ont vaguement conscience qu'il est leur auxiliaire aussi bien que le platonisme. D'ailleurs leur langage comme leur doctrine portent l'empreinte du stoïcisme. Mais la doctrine de l'immanence de Dieu dans le Cosmos les scandalise. Ni leur platonisme, ni leur christianisme ne peuvent s'en accommoder. La prévention est trop forte pour qu'ils rendent au Portique la justice qui lui est due.

Les péripatéticiens sont sympathiques à Plutarque. Leur

doctrine qu'en morale il ne s'agit pas d'extirper les passions comme le prêchaient les stoïciens, mais de les tempérer (μετριοπάθεια) plaisait à son esprit modéré. Leur érudition lui était utile. Il a lu Aristote, du moins des traités comme le *De anima*. On ne comprendrait pas ses idées sur l'âme si l'on faisait abstraction de cet écrit [1]. Faut-il ajouter que s'il a emprunté à Aristote une foule de termes techniques et s'il a utilisé certaines de ses idées, il n'a rien de l'esprit scientifique, de l'universelle curiosité, de la passion de vérité qui caractérisent le Stagirite. Notons ici encore qu'Origène, lui aussi, a lu Aristote, a utilisé sa terminologie, s'est approprié notamment sa doctrine de l'âme, et d'autre part ne l'a pas mieux compris que Plutarque.

Une école qui a eu, dans ce temps-là, une influence plus étendue qu'on ne le suppose ordinairement, c'est le néopythagorisme. Cette école qui prétendait ressusciter la doctrine de Pythagore dont la tradition n'avait conservé que des souvenirs assez vagues et quelques pratiques, était faible au point de vue philosophique. Sa doctrine n'était qu'un éclectisme assez incohérent. Mais, comme l'étude d'Apollonius de Tyane nous donnera l'occasion de le montrer, elle forme le pont entre la philosophie et les religions populaires. Nulle autre école n'a su concilier au même point les aspirations des intellectuels et la religiosité si intense de l'époque. Son exemple, on le verra, a eu sur Plutarque, sur Numénius, comme sur Origène, une influence certaine.

Que pensait enfin notre philosophe de Platon ? Nous avons noté l'attachement jaloux qu'il avait pour l'Académie ; il défendait Arcésilas et Carnéade eux-mêmes. Pour Platon, sa vénération est sans bornes. A chaque instant il le cite, il le commente. L'idée de se séparer de lui sur une question quelconque lui est insupportable. Citons un mot bien

1. Voir son traité : *De Virtute morali*.

caractéristique : « En cette matière on ne peut saisir la vérité. En tout cas, on ne doit pas avoir le front de s'opposer au premier des philosophes, surtout en une question obscure et qui prête à tant de discussions » (*Quaest. conv.*, VII, 1, 3, 700, B). Mais quel est le Platon qu'admire et suit Plutarque? Ce n'est pas le virtuose de dialectique des plus anciens dialogues, ce n'est pas davantage le théoricien des Idées éternelles, c'est le théologien. Ce qu'il a retenu du platonisme ce sont les idées de Dieu, de la Providence, de l'immortalité de l'âme. Ici encore, Origène se rencontre avec lui. Le Platon que lui aussi a compris, c'est presque uniquement le théologien.

L'aperçu qu'on vient de lire suffit sans doute pour prouver que Plutarque connaît bien la philosophie, qu'il est lui-même philosophe. Prétendre, comme le fait M. Latzarus, qu'il est une sorte de mystique, plus préoccupé de ses fonctions de prêtre que de philosophie, c'est excessif. Ce qui est justement intéressant chez lui, c'est qu'il est tout ensemble philosophe et théologien. Est-il vraiment mystique? Nous en doutons. Il l'est sûrement beaucoup moins qu'Épictète.

Plutarque a exposé ce que nous appelons sa théologie dans plusieurs de ses traités [1]. Nous en choisissons les trois principaux pour en faire une analyse sommaire. De ces analyses se dégageront avec plus de relief ses doctrines essentielles. La documentation sur laquelle reposera notre exposé sera plus large, moins arbitraire qu'elle ne le serait si nous nous contentions de nous appuyer sur une série de textes détachés.

Le *De sera numinis vindicta* est un dialogue. Les personnages en sont Plutarque lui-même et quelques amis. Ils viennent d'entendre un certain épicurien déblatérer

1. Ces traités sont le *De sera numinis vindicta*, *De defectu oraculorum*, *De Ei*, *De Pythiae oraculis*, *De genio Socratis*, *De facie, quae in orbe lunae apparet*, *De Iside et Osiride*.

contre la Providence. Encore tout émus de ce qu'ils ont entendu, après son départ ils reprennent la discussion. Patrocléas et Olympias insistent tout d'abord sur les inconvénients de la lenteur de la justice divine. Elle encourage les méchants et désespère les bons. Elle est si tardive que les victimes des méchants ne voient que rarement la punition de leurs oppresseurs. A quoi sert-elle alors? Cette lenteur finit par enlever toute foi en la Providence. Le méchant ne voit plus dans l'infortune lorsqu'enfin elle le frappe qu'une malchance.

C'est Plutarque qui répond à ces premières critiques. Il commence par demander qu'on fasse confiance à Dieu. Comme Platon il le compare au médecin qui sait l'heure et la manière qui conviennent pour intervenir. Il s'agit moins de punir le méchant que de le guérir. Puis il entreprend de faire l'apologie de la Providence. Platon lui inspire son premier argument (*Lois* 715, E). Dieu se pose en exemple, πάντων κάλλων ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος. Il a fait de la nature désordonnée un Cosmos. Il veut par là nous apprendre à mettre de l'ordre et de l'harmonie dans nos actes. Il tarde à châtier les injustes pour nous inculquer ce principe « que l'on ne doit pas appliquer la justice lorsqu'on est sous l'empire de la colère, surtout lorsque celle-ci est à son paroxysme ». Ensuite, s'inspirant encore de Platon, il affirme que la justice divine ne poursuit pas les mêmes fins que la justice humaine. Celle-ci ne songe qu'à châtier le coupable. Dieu veut son amendement. Comme il connaît l'âme du pécheur, il sait ce qu'on peut en espérer. Il lui donne en conséquence le temps de se repentir. Sans doute il y a des incurables. Dans ses *Lois*, Platon édicte que la cité s'en débarrassera. Plutarque pense que Dieu finalement les retranchera. C'est leur propre intérêt. Aux coupables ignorants, il faut donner du temps. En fin de compte, la Providence punit le crime au moment le plus utile et de la manière la plus juste.

Le troisième argument que développe Plutarque pour justifier la Providence, c'est qu'en réalité le châtiment commence avec la faute. La prospérité du méchant est un trompe-l'œil. Après tout sa félicité est semblable à celle d'un condamné à mort qui joue aux dés, mais qui sans le savoir a déjà la corde au cou. On souhaite la mort immédiate du méchant. Elle serait pour lui une chance heureuse, attendu que le temps amène tôt ou tard la découverte du crime. L'expérience montre que le crime est toujours une mauvaise affaire.

Ces arguments, Plutarque les confirme par une foule d'exemples intéressants que lui fournit sa vaste érudition.

Cependant le débat n'est pas épuisé. Il reste une objection qui paraît accablante pour la Providence. Que penser de la reversibilité des fautes des pères sur les enfants ? Est-ce assez injuste, assez absurde ? La réplique de Plutarque n'est pas seulement un ingénieux plaidoyer, elle est profonde et juste. On trouve naturel que les descendants d'un homme illustre jouissent des honneurs et des avantages qu'il a conquis. Pourquoi tant s'indigner si les dieux font l'inverse, et laissent la descendance du méchant partager les disgrâces qu'il s'est attirées ? Mais son grand argument, c'est que les générations sont solidaires. Il est impossible que le malheur comme le bonheur ne se transmettent pas. Il rappelle cette doctrine que Platon et Aristote avaient si fortement mise en relief, c'est qu'une cité est un organisme vivant qui survit aux individus et demeure de génération en génération [1]. Comment dès lors les vertus comme les fautes des pères n'affecteraient-elles pas les enfants ? Toute cette partie du traité de Plutarque est fort intéressante. On voit qu'il a une idée très juste de la solidarité. Il y aperçoit des avantages qui échappent

1. Chap. 15 : ἓν γάρ τι πρᾶγμα καὶ συνεχὲς ἡ πόλις ὥσπερ ζῷον οὐκ ἐξιστάμενον αὑτοῦ ταῖς καθ' ἡλικίαν μεταβολαῖς οὐδ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου τῷ χρόνῳ γιγνόμενον ἀλλὰ συμπαθὲς ἀεὶ καὶ οἰκεῖον αὑτῷ.

au vulgaire. Dites au méchant qu'il expiera ses fautes dans le Hadès. Cela le touchera moins que s'il voit sa postérité souffrir par sa faute. Puis cette réversibilité de la faute sur les enfants n'est pas un châtiment, c'est un moyen d'éducation ; c'est un remède préventif. Croyons que Dieu, connaissant mieux que nous la mauvaise nature de tel enfant, se sert de ce moyen pour la corriger et l'amender. Le blâmerons-nous d'anticiper l'éclosion du mal et de la prévenir ?

Toujours fidèle à son maître, Plutarque a eu l'idée de clore lui aussi son dialogue par un mythe. Dans son cas, l'idée n'était pas heureuse. Son mythe devait démontrer que le pire des châtiments serait de voir, étant soi-même mort, souffrir ses enfants pour les fautes que l'on avait commises. Intention excellente, à laquelle il n'a manqué que le talent pour être efficace.

Le traité que nous avons sommairement analysé, est un bon exemple de l'apologétique de Plutarque. Il a les qualités et les défauts du genre. Ces quelques pages sont beaucoup plus d'un théologien que d'un philosophe. On verra Origène traiter du même problème avec les mêmes arguments et de la même manière.

L'une des principales tâches du théologien est de justifier rationnellement les croyances de la religion qu'il professe. Plutarque n'a pas manqué à ce devoir. L'un des articles essentiels du paganisme, c'était la foi aux oracles. Les sceptiques ne l'avaient pas épargnée. Elle avait le plus grand besoin d'être remise en honneur. C'est ce que notre philosophe entreprend de faire dans son *De defectu oraculorum*.

Après quelques préliminaires, on pose la question qui fera l'objet de la discussion dans ce dialogue. Qui inspire les oracles ? Est-ce Dieu lui-même ? Ceci ne paraît pas admissible. On ne doit pas se figurer que Dieu lui-même entre dans le corps des inspirés et se sert de leur bouche. Contact qui compromettrait la dignité de Dieu. Plutarque

est trop platonicien pour tolérer l'idée que Dieu se rapproche à ce point de la matière.

Alors qu'est-ce? Il y a dans les oracles, comme dans la direction providentielle des circonstances, un élément divin. Si ce n'est pas Dieu, qu'est-ce ? Cléombrotos déclare que la vraie réponse est donnée par ceux qui postulent l'existence de démons ou divinités subalternes intermédiaires entre Dieu et les hommes. Ce sont eux qui inspirent les oracles. Voilà la thèse que soutiendra Plutarque dans ce traité.

Que sont au juste ces démons et quelles sont leurs fonctions ? [1] Par une savante exégèse, Plutarque les retrouve dans les poèmes homériques et dans la théogonie d'Hésiode. « Ce sont des natures qui tiennent le milieu entre les dieux et les hommes (ἐν μεθορίῳ θεῶν καὶ ἀνθρώπων) ; elles sont susceptibles des passions des mortels et sont sujettes aux inévitables changements ». Leur vrai nom, c'est celui de démons. Elles ont droit à nos hommages (ch. XII). Une foule de faits, dit Plutarque, démontrent que sans ces démons, on ne peut expliquer de façon satisfaisante les rapports des dieux et des hommes. Où ils sont, comme le disait déjà Platon « les truchements et les ministres de Dieu », ἡ ἑρμηνευτικὴ καὶ διακονικὴ φύσις, ou si on les écarte, il faut alors supposer que Dieu entre en contact direct avec la matière ; le voilà susceptible des passions humaines. C'est la confusion universelle (ch. XIII).

D'une part, ces démons sont les liturges des dieux ; ils surveillent les sacrifices qu'on leur offre ; ils sont les officiants des mystères. D'autre part, ils ont le devoir de punir les iniquités (*ibidem*).

Parmi ces démons, il y en a de bons et de mauvais. C'est à ces derniers qu'il faut attribuer l'institution des

1. Hild, *Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs,* 1881, et notre étude publiée dans l'Annuaire de la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, 1906, intitulée : *La christologie des Pères apologètes et Plutarque.*

sacrifices humains. Ce sont eux qui frappent de démence tel personnage de la légende ou de l'histoire, eux qui sont cause des pertes, des stérilités, des calamités dont les hommes ont gardé le souvenir, et qui sont les auteurs des crimes et des excès que la mythologie attribue aux dieux (ch. XIV).

Ces démons qui participent à la fois de la nature divine et de la nature humaine, inspirent les oracles. Ceux-ci se taisent lorsque les démons préposés aux oracles s'en vont, et reparaissent lorsqu'ils reviennent (ch. XV).

On demande encore certaines précisions. Faut-il admettre que les démons sont les agents des erreurs et des égarements des hommes ? Sont-ils immortels ? Plutarque croit à une très longue durée de la vie des démons, mais en même temps à leur mortalité. Autrement, dit-il, « en quoi seraient-ils différents des dieux, s'ils possédaient une nature impérissable et s'ils étaient réfractaires à la souffrance et à l'erreur ? » A l'appui de son opinion, il mentionne des morts de démons et raconte notamment celle du grand Pan (ch. XVI).

En somme ces démons ou divinités subalternes sont les ministres de la Providence. Il est des fonctions providentielles dont il serait inconvenant de charger Dieu. Il faut ménager sa dignité. Fort à propos les démons peuvent se substituer à lui dans ces occasions. Ce sont donc eux qui président aux oracles et confèrent à l'institution son caractère divin.

Dans un assez long passage qui peut être considéré comme une digression (XXII à XXXVII), Plutarque expose sa doctrine de la pluralité des mondes. Elle se rattache à sa doctrine générale de la Providence. Origène, lui aussi, a une doctrine de la pluralité et de la succession des mondes. Il sera d'un grand intérêt de comparer les deux doctrines pour en marquer et les ressemblances et les différences. C'est alors qu'il y aura lieu d'analyser ce passage du *De defectu oraculorum*.

Dans la dernière partie de son dialogue, notre philosophe s'efforce de démontrer la réalité des prédictions oraculaires. Il fait une curieuse analyse du phénomène de la prescience. C'est une pseudo-science dont Origène n'a pas dédaigné de faire usage. Il l'a trouvée utile pour des fins apologétiques.

Plutarque affirme d'abord que les âmes possèdent une certaine faculté de prévoir l'avenir. Cette faculté leur est inhérente ; elle ne s'acquiert pas. Elles l'ont toujours possédée. Lorsqu'elles entrent dans un corps, leur faculté de prescience s'affaiblit. C'est toute la différence. Une preuve de l'existence de cette faculté, c'est la mémoire. Celle-ci conserve les événements passés, alors même que ceux-ci n'existent plus. Pourquoi l'âme n'aurait-elle pas de même le pressentiment d'événements qui n'ont pas encore eu lieu ? Ne tend-elle pas vers l'avenir ? Les faits futurs existent déjà. Ce qui n'existe pas, c'est le non-être. S'ils existent, pourquoi l'âme, dans certaines conditions, n'en aurait-elle pas l'intuition ? Autre fait à considérer. A de certains moments, les âmes s'exaltent. Tout revit en elles. Leurs facultés reprennent une nouvelle vigueur. Les songes sont une manifestation de cet état. C'est à l'occasion des mystères, en particulier, que cette exaltation se produit. En effet, à ce moment-là, le corps est purifié et l'âme fait plus attention à ses pressentiments.

Cette faculté que Plutarque s'applique à analyser, il se la représente comme une table rase, mais sensible. Elle reçoit les pressentiments et les représentations de l'avenir. « Elle le saisit, mais ce n'est pas par le raisonnement », ἀσυλλογίστως ἅπτεται τοῦ μέλλοντος. A ce moment-là, elle sort du présent ; elle est en état d'enthousiasme. Plutarque se souvient ici de Platon [1]. Le corps participe aussi à cet état. Pour qu'il y devienne sensible, et qu'il soit susceptible de l'exaltation divine, il suffit parfois de certaines

1. *Phèdre*, 244, 245. C'est le passage sur la folie divine et ses bienfaits dont l'un des plus importants est la mantique.

émanations montées de la terre. Le flot prophétique, ῥεῦμα μαντικόν, vient alors, soit que l'air le porte, soit qu'il jaillisse avec certaines sources. Il pénètre dans le corps de l'inspiré, se mêle à ce corps, produit sur l'âme un effet particulier et exceptionnel. Il est à supposer qu'à ce moment l'exaltation qu'éprouve l'âme ouvre des voies et des issues qui la mettent en contact avec l'avenir (ch. XL). Certains faits illustrent et confirment l'hypothèse de l'auteur. Ainsi l'humidité ternit un miroir, la sécheresse fait l'effet contraire. De même dans certains états l'âme voit se tendre et s'ouvrir sa faculté divinatoire, τὸ προγνωστικὸν μόριον. L'étain rend le cuivre plus consistant et plus brillant. L'exhalaison prophétique, ἀναθυμίασις μαντική produit un effet analogue sur l'âme. Remarquons enfin que dans la nature il y a de secrètes et surprenantes affinités. Il est donc vraisemblable que certaines sources en raison d'une affinité secrète produisent chez certaines âmes l'exaltation favorable à l'éclosion des pressentiments. Se souvenant de certains développements du *De anima* d'Aristote, Plutarque rappelle qu'il y a un rapport naturel, οἰκεῖος, entre la lumière et la vision. De même l'âme a une affinité avec « l'esprit de divination, τὸ μαντικὸν πνεῦμα ». Apollon, en tant que soleil, joue le rôle d'inspirateur. Le processus de l'inspiration est donc le suivant. Le soleil réchauffe la terre. De celle-ci montent les exhalaisons oraculaires et la Pythie les reçoit. Tout naturellement cette propriété que possède la terre, subit des variations à de certains moments; elle a des éclipses. L'oracle fait défaut. Ces altérations de la propriété en question peuvent être causées par un accident, un tremblement de terre, un tassement de terrain, des pluies trop abondantes.

Cette théorie, fait-on remarquer, n'est-elle pas en contradiction avec celle que l'on a tout d'abord soutenue ? On avait déclaré que ce sont les démons qui inspirent les oracles. On a l'air de dire maintenant que ce sont les exhalaisons terrestres.

Lamprias,— c'est le porte-parole de Plutarque,— proteste qu'il n'a pas voulu rabaisser la part de Dieu dans l'inspiration oraculaire. Il n'a fait que suivre l'exemple de Platon. Celui-ci distinguait entre les causes premières qui remontent à Dieu, et les causes secondes qui sont inhérentes aux corps et aux choses. Tout le domaine sensible est mixte; les deux sortes de causes y opèrent. Est-ce amoindrir l'artiste que de rechercher la nature des matériaux dont il se sert? Les anciens poètes ne voyaient que les causes divines, ἡ κρείττων αἰτία μόνη. Les philosophes physiciens n'envisageaient que les causes naturelles [1].

Ce n'est donc pas rabaisser la cause divine des oracles que d'insister sur les exhalaisons. On pourrait noter d'autres phénomènes physiques favorables ou défavorables à la faculté divinatoire (XLIX et L) [2].

Nous n'avions pas tort d'appeler Plutarque un théologien. Ce dialogue nous donne raison autant que son traité sur les lenteurs de la justice divine. Il a compris que l'institution des oracles était l'un des plus solides fondements de la religion nationale. Par les oracles, on se mettait en communication avec les dieux. Le malheur des temps voulait qu'ils eussent moins d'éclat, que parfois ils fussent déficients, que la Pythie ne s'exprimât plus en vers. En apologète avisé qu'il est, Plutarque se charge d'expliquer et d'atténuer toutes ces difficultés. Il excelle à mettre au service de la cause qui lui est chère les ressources de sa culture philosophique et de son érudition.

1. Chap. XLVIII : ὅθεν ἀμφοτέροις ὁ λόγος ἐνδεὴς τοῦ προσήκοντός ἐστι, τοῖς μὲν τὸ δι' οὗ καὶ ὑφ' οὗ, τοῖς δὲ τὸ ἐξ ὧν καὶ δι' ὧν ἀγνοοῦσιν ἢ παραλείπουσιν.

2. Pour être complet, il faudrait encore analyser le traité de Ει, mot qu'on lisait inscrit sur le temple de Delphes. Le terme εἶ d'après lui est la deuxième personne du verbe εἰμί. Cela veut dire : tu es, ô Dieu. Plutarque a tenté aussi d'expliquer « pourquoi les oracles de la Pythie ne sont plus en vers ». C'est aussi une ingénieuse page d'apologétique. L'auteur veut écarter tout ce que ce fait peut avoir d'humiliant pour Apollon.

Platon lui fournit les arguments essentiels. Aristote lui a appris ce que nous appellerions l'analyse psychologique. La science de son temps lui fournit les observations qui lui paraissent confirmer ou illustrer sa thèse. Toutes ces ressources, Plutarque les utilise avec une infinie ingéniosité. Son apologétique a probablement produit une vive impression sur ses contemporains. On verra que lorsqu'Origène défendra contre Celse les miracles évangéliques, notamment des récits comme celui des mages, il mettra à contribution les mêmes ressources ; son procédé d'apologétique rappellera de manière frappante celui du philosophe de Chéronée.

Le plus célèbre peut-être des traités théologiques de Plutarque, c'est son *De Iside et Osiride*. Il complète ceux que nous avons analysés. Dans son dialogue sur les oracles, il s'efforce de réhabiliter une institution essentielle de la religion nationale. Dans le traité que nous allons résumer, il entreprend de justifier la mythologie elle-même. Entreprise, comme on va le voir, fort significative.

Les philosophes depuis Xénophane avaient pour la plupart fort maltraité la mythologie, notamment celle d'Homère et d'Hésiode. Plutarque donne d'un mythe égyptien une interprétation qui non seulement laisse subsister le mythe, mais qui le justifie, qui lui découvre une vérité profonde, et qui en fin de compte le transforme en un admirable symbole de la plus haute philosophie.

Mais pourquoi a-t-il choisi le mythe égyptien d'Isis et d'Osiris ? Pour plusieurs raisons fort apparentes. D'abord Platon dans son Timée n'avait-il pas exalté la sagesse des Égyptiens ? Elle avait le prestige d'une vénérable antiquité. Vous êtes des enfants, disaient les prêtres égyptiens aux Grecs. Ce témoignage de son illustre maître suffisait à incliner Plutarque vers l'Égypte. Puis les prêtres d'Isis pratiquaient un ascétisme qui ressemblait au plus haut degré à celui des pythagoriciens de ce temps. Notre philosophe avait un faible pour Pythagore. Remarquons encore

qu'au temps de Plutarque, les cultes d'origine égyptienne jouissaient d'une immense popularité. Enfin il a probablement semblé à Plutarque que ce mythe se prêtait mieux que tout autre à son dessein Il lui offrait plus de facilités pour concilier ses idées avec une religion populaire.

Certains traits des chapitres préliminaires méritent d'être relevés. Ce qu'il y a de plus précieux, dit-il, c'est la connaissance vraie. De quelle connaissance s'agit-il? De celle des dieux; de la connaissance religieuse [1]. Plutarque est moins préoccupé du problème de l'origine de la connaissance ou de l'explication du Cosmos que de communion avec les dieux. Mais il ne veut pas que cette connaissance, parce que religieuse, ait rien d'une superstition. Il faut qu'elle soit acceptable à son sens moral et à sa raison. Il est fort éloigné de vouloir confondre sa religion avec la religiosité vulgaire [2]. Plutarque se figure que les prêtres d'Isis sont les dépositaires de la vérité qu'il recherche. « Isis, dit-il, qui est appelée aussi justice, première des Muses, à Hiéropolis révèle les choses divines à ceux qui sont justement appelés véritables prêtres, ἱεράφοροι καὶ ἱερόστυλοι. Le nom même d'Isis (εἰδέναι) est synonyme de science divine ». Les Isiaques reçoivent conformément à la tradition la connaissance des faits et gestes des dieux, ils en recherchent par la raison le sens, et s'appliquent en philosophes à découvrir la vérité qui y est contenue (ch. III). Pour signifier qu'ils s'en vont avec cette seule science à leur mort, ils se font ensevelir dans leur vêtement de lin blanc. C'est un symbole. Les particularités même de leur ascétisme témoignent de leur vocation. Ils se rasent la tête, ils portent des vêtements de lin, ils s'abstiennent de

1. Ch. II : διὸ θειότητος ὄρεξίς ἐστιν ἡ τῆς ἀληθείας, μάλιστα δὲ περὶ θεῶν ἔφεσις.

2. Ch. III. Les prêtres d'Isis nous apportent τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρεύοντα δεισιδαιμονίας καὶ περιεργίας ἐν τῇ ψυχῇ. Cette idée, l'auteur la répète mainte fois dans ce traité et ailleurs.

certains aliments tels que la viande de porc, fèves et oignons, certains poissons, le vin et le sel. Il y a, dit notre philosophe, dans ces pratiques toute une philosophie (ch. IX).

Cette sagesse égyptienne, les plus sages des Grecs l'ont reconnue. Puisqu'elle se dissimule dans des mythes, notamment dans celui d'Isis et d'Osiris, il faut entendre ces mythes dans le sens allégorique. Les Égyptiens représentent Hermès sous la figure du chien. Il ne s'agit pas à proprement parler du chien, mais de sa vigilance, τοῦ ζῴου τὸ φυλακτικὸν καὶ τὸ ἄγρυπνον καὶ τὸ φιλόσοφον (ch. XI). Gardons-nous de prendre ces mythes au pied de la lettre.

L'auteur entre en matière en racontant le mythe bien connu d'Osiris (XII à XIX). Il rappelle la naissance d'Osiris, celle aussi d'Isis et celle de Typhon, le règne d'Osiris en Égypte et ses bienfaits, l'hostilité de Typhon qui par ruse réussit à enfermer Osiris dans un coffre qu'il jette au Nil. Isis, épouse d'Osiris, se met à sa recherche ; elle trouve son corps. Typhon le coupe en morceaux et les disperse. Les membres épars d'Osiris sont enterrés dans diverses localités. Une lutte violente éclate alors entre Typhon et Horus, fils d'Osiris.

Plutarque déclare qu'il a dépouillé le mythe des traits offensants qui le discréditeraient, τῶν δυσφημοτάτων ἐξαιρεθέντων (XX). Qu'on se pénètre bien de cette idée que ce mythe est autre chose qu'un récit imaginé par les poètes. « Le mythe est une forme de discours qui reporte la pensée vers d'autres objets ». Dans une brève digression, l'auteur donne les raisons qui l'ont amené à rejeter le système d'interprétation d'Évhémère. La principale, c'est que d'après lui l'évhémérisme heurte le sentiment religieux universel. Il rabaisse les dieux en les transportant du ciel sur la terre. Il favorise l'athéisme (XXII, XXIII).

Le point délicat du mythe, c'est qu'Osiris est accablé de tribulations, mutilé, finalement tué. N'est-il pas cependant un dieu ? Plutarque trouve dans sa doctrine des

démons l'explication de cette difficulté. A ce propos il souligne des traits qui ne sont qu'indiqués dans son *De defectu oraculorum*. Les démons sont assurément supérieurs aux hommes. Chez eux l'élément divin est plus fort. Mais leur nature est mixte. Il y a en eux aussi un élément humain et mortel. Ils ont une âme et un corps qui, comme chez l'homme, sont susceptibles de plaisir et de peine, partant ils sont exposés aux changements qu'entraîne pareille nature [1]. Les deux éléments opposés, le divin et l'humain, varient selon les démons. Ils sont plus ou moins immortels ou mortels. C'est grâce à cette nature mixte, qui participe de Dieu et de l'humanité, qu'ils font fonction d'intermédiaires entre le Dieu suprême et les hommes. Comme l'avait déjà dit Platon dans *le Banquet*, ils sont « entre les dieux et les hommes » et vont des uns aux autres. Ils transmettent les prières des hommes et leur communiquent les oracles des dieux.

Les personnages du mythe sont eux-mêmes des démons. Typhon sera puni. Mais Osiris et Isis seront récompensés de leur vertu ; ils seront promus à la dignité de dieux et seront universellement adorés. Avant de devenir des divinités, bien que très supérieurs aux hommes, en tant que démons, ils ont souffert, Osiris a pu mourir.

Vient ensuite l'interprétation du mythe. L'auteur expose d'abord l'explication populaire qu'on en donne (XXVIII à XXXII), et passe en revue certaines explications plus subtiles de philosophes et de prêtres (XXXIII à XLIV).

Notons ici au passage une idée qu'il y aura lieu de discuter en détail. Plutarque se prononce pour le dualisme. Il y a deux principes opposés et hostiles dans l'Univers.

1. La doctrine de la nature des démons de Plutarque dérive d'Aristote. Dans le *De Anima*, celui-ci distingue nettement le νοῦς, la ψυχή et le σῶμα. Seul le νοῦς est immortel. L'âme et le corps sont périssables. On verra qu'Origène aussi relève sur ce point d'Aristote. Seule la doctrine du Stagirite explique sa christologie. Le Logos ou υἱὸς τοῦ θεοῦ, c'est-à-dire l'élément divin, « assume », s'approprie un homme.

Il déclare que cette doctrine est indispensable à son interprétation du mythe. Si vous n'admettez pas le dualisme, dit-il, ou vous ferez de Dieu la cause de tout — il ne peut y avoir alors quoi que ce soit de mauvais dans le Cosmos — ou il ne sera cause de rien, et alors il ne pourra y avoir dans l'Univers quoi que ce soit de bon. De là cette antique croyance que ni le Tout n'est dépourvu de raison et de règle, ni qu'il n'y a qu'un seul maître ou pilote du Cosmos. C'est ce qui explique le mélange du bien et du mal. Il y a donc deux principes qui influent sur le Cosmos et sur la vie humaine en sens contraire, ὅ τε βίος μικτὸς, ὅ τε κόσμος. En tout cas, cela est vrai du monde sublunaire. Le Bien ne peut être cause du mal. Plutarque fait venir ce dualisme de la Perse, du culte de Mithra. Il le trouve aussi dans le culte astral des Chaldéens (XLIV à XLVIII) [1].

L'origine du Cosmos s'explique par le mélange des deux principes contraires. Des deux c'est le Bien qui est le plus fort, mais le mauvais ne peut être complètement éliminé. Présent dans l'âme du Tout et dans les corps, il est en lutte constante avec le principe rival. Dans le mythe, c'est Osiris qui représente le Bien. Dans les choses, il est « l'initiateur et le maître de tout ce qui est excellent, ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος », dans l'âme, il est intelligence et verbe, νοῦς et λόγος (XLIX). Partout, au ciel comme sur la terre, il est le principe de l'ordre ; le principe de toute santé dérive de lui, est son image. « C'est Typhon qui représente le principe mauvais. Il est dans l'âme l'élément passionnel, brutal, irrationnel, dans les corps il est l'élément morbide et troublant ». Qu'est-ce qu'Isis ? Elle représente le principe féminin ; elle est susceptible de toute fécondité ; elle est l'universelle nourrice. Multiples sont les appellations dont on la nomme. Elle a un attachement inné pour le premier principe. Le principe

1. Voir 45, 369 D : δεῖ γένεσιν ἰδίαν καὶ ἀρχὴν, ὥσπερ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, τὴν φύσιν ἔχειν. Le dualisme de Marcion repose sur la même idée.

contraire lui répugne, quoiqu'elle soit « le lieu et la matière des deux autres, ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη ». Elle se livre au principe premier et en reçoit ses effluves. Elle se réjouit, car « cet acte générateur est dans la matière une image de l'être » (LIII).

Forcément ces empreintes d'Osiris sur l'être inférieur, l'élément corporel, τὸ σωματικόν, ne peut les conserver à perpétuité; le principe mauvais s'en empare. De là naît la lutte d'Horus et de Typhon.

Isis est mère d'Horus. Celui-ci est l'image même du monde intelligible, τοῦ νοητοῦ κόσμου. Il est le Logos; il organise le Tout; il y introduit l'ordre et l'harmonie. Il ne parvient pas à détruire la « puissance de destruction »; il la paralyse, « l'estropie ».

Cette interprétation dont nous reproduisons les grandes lignes, est illustrée par une abondante documentation faite de rapprochements ingénieux, de curieuses étymologies, de références que fournissait à l'auteur son inépuisable érudition (LVII à LXIII).

Il consacre le reste de son traité à des conseils pour l'interprétation des religions, des rites, des mythes (LXIV à LXXX). On doit dédaigner les interprétations vulgaires; elles ne voient dans ces mythes que des faits courants. Il faut, dans l'interprétation que l'on choisit, éviter de diminuer « les grands dieux » au profit des dieux égyptiens. Ces interprétations basses et mesquines donnent des idées indignes des dieux (LXVI). En réalité, sous les appellations les plus diverses, on retrouve le même Logos, la même Providence, les mêmes dieux [1]. Avant tout, il faut éviter la double erreur et de la superstition, et de l'athéisme. On fera bien de recourir pour se guider à un mystagogue. Ce doit être la philosophie. Elle possède le secret de justifier en raison les rites, les sacrifices, les fêtes religieu-

1. Ces vues sur l'interprétation des religions correspondent de manière frappante avec celles d'Origène.

ses. Plutarque va même jusqu'à excuser la zoolâtrie égyptienne (LXXIV). Un vrai philosophe, dit-il, sait que parfois même dans un objet matériel, même dans un animal, sont cachées des vérités divines, αἰνίγματα τοῦ θείου. On n'adore pas les animaux, mais les dieux qu'ils symbolisent. Quelques traits relatifs à Osiris et à Isis, à leurs vêtements, achèvent ce curieux traité.

Le *De Iside et Osiride* est un des trop rares exemples d'allégorisation philosophique que l'antiquité nous ait transmis. Il serait d'un grand intérêt de le comparer avec les écrits allégoriques de Philon et d'Origène.

Comment Plutarque traite-t-il les mythes ? Il commence par les expurger des traits qui blessent l'idée qu'il se fait de Dieu et des dieux. Il déclare lui-même que ces traits risquent de nuire à la religion. Ils sont malséants au premier chef; ils sont en quelque sorte diffamatoires, τὰ δυσφημότατα. Puis il s'applique à découvrir dans le mythe un sens profond et philosophique qui se dissimule sous le sens apparent. La philosophie qu'il y cherche, c'est sa doctrine de Dieu, du Logos, de la Providence. Enfin l'idée essentielle de son interprétation une fois donnée, il la retrouve dans tous les détails, dans les rites, dans les aventures des personnages divins du mythe, dans les appellations et titres qui leur sont assignés, dans les coutumes cultuelles mentionnées dans le mythe. Ce sont autant d'illustrations qui confirment son interprétation. Le mystagogue, dit-il, qui le guide dans toute cette recherche, c'est sa philosophie.

Lorsque les anciens stoïciens allégorisaient les mythes helléniques, c'était pour y retrouver leur physique. Plutarque allégorise le mythe d'Osiris pour y découvrir sa philosophie religieuse. C'est uniquement à ce point de vue que le mythe l'intéresse. Mais quel besoin a-t-il de croire et de nous faire croire que l'antique légende enveloppait dans ses plis sa pensée religieuse ? C'est qu'il ne lui suffit pas d'une doctrine fondée en raison. Pour qu'elle s'impose

à lui-même et aux autres, il faut qu'elle soit garantie par une autorité incontestée. Cette autorité, l'antiquité la possède. Plutarque appartient à un temps où la pensée est devenue incertaine, et où elle n'ose plus se fier à ses seules forces. Le scepticisme critique lui a appris à douter d'elle-même. Si plus ou moins consciemment, tel n'était pas le sentiment de notre philosophe, il ne songerait pas à nous démontrer que ses doctrines les plus chères se dissimulaient sous d'antiques symboles. Il a obéi au même sentiment qui a poussé Philon et Origène à faire des livres sacrés d'Israël les témoins et les garants de leurs doctrines religieuses.

Mais pourquoi a-t-il choisi le mythe égyptien d'Osiris? Nous avons déjà indiqué les raisons probables de son choix. Il ne faut pas oublier que Plutarque avait toute liberté de choisir dans le passé les autorités qui lui convenaient. Philon et Origène n'avaient pas le choix. L'Ancien Testament s'imposait à tout Juif, les Écritures y compris les évangiles et les épîtres s'imposaient à tout chrétien. Les gnostiques eux-mêmes, notamment les disciples de Valentin, de Marcion, les gnostiques de la *Pistis Sophia*, d'autres encore, exploitaient avec zèle les évangiles et les épîtres au profit de leurs doctrines. Certaines sectes, comme celles des *Philosophumena*, les renforçaient par d'autres traditions ou écrits antiques. Tous, d'une façon ou d'une autre, s'appuient sur des autorités qu'ils considèrent comme hors de contestation. Aucun n'émet ses idées sous sa seule responsabilité. Plutarque obéit aux mêmes mobiles.

Les écrits que nous avons analysés sont d'un véritable théologien. Ce théologien est en même temps un homme religieux. On oublie trop souvent qu'on peut être un éminent théologien sans avoir le moindre sens mystique, comme on peut être profondément religieux sans être en quoi que ce soit théologien. Plutarque a été les deux à la fois. Chez lui l'homme religieux nous apparaît comme

moins original, profond, enthousiaste que chez Épictète, mais sa piété était sûrement sincère, il était très attaché à sa qualité de prêtre de Delphes, et croyait de bonne foi que sa piété et sa philosophie s'alliaient parfaitement.

La théologie d'un penseur aussi instruit, aussi représentatif de son temps ne peut manquer d'intéresser l'historien. L'intérêt qu'elle inspire s'accroît encore du fait que ses doctrines présentent d'incontestables et frappantes affinités avec les doctrines d'Origène. C'est ce qui justifie ou plutôt appelle maintenant un exposé sommaire de ses doctrines.

CHAPITRE IX

LES DOCTRINES DE PLUTARQUE

La doctrine de Dieu de Plutarque n'a rien de bien original. Pour l'essentiel, elle lui est commune avec les platoniciens, les péripatéticiens, les néopythagoriciens, les Juifs alexandrins, les théologiens gnostiques, Clément et Origène.

Dans son *De E apud Delphos* (ch. XVIII à XXI) il donne une définition philosophique de Dieu. Tout d'abord la perception par les sens (αἴσθησις) ne peut nous faire connaître l'être absolu, τὸ ὄν. Les sens nous trompent en nous faisant croire que l'apparent, τὸ φαινόμενον est l'être. Ici Plutarque ne raisonne pas autrement que Carnéade ou Sextus.

Puis il démontre que l'être vrai échappe nécessairement au temps. Pour l'être absolu il n'y a ni passé, ni avenir, il n'y a qu'un éternel présent. Le temps n'est-il pas un écoulement sans arrêt, donc un perpétuel devenir? Si l'être tombait sous la catégorie du temps, ce serait sa dissolution. L'être, c'est-à-dire Dieu est, ἔστιν; le changement n'a pas de prise sur lui; il est éternel, sans origine, et impérissable.

Enfin l'être absolu ou Dieu est un (ἕν) il n'est pas multiple (πολλα) [1].

Un tel Dieu tout abstrait ne peut entrer en contact avec la matière; il n'a rien de commun avec elle. C'est là un

1. Origène formule la même affirmation dans les mêmes termes *In Joh.*, I, 20.

trait que Plutarque en vrai platonicien met constamment en relief [1]. « Dieu est très éloigné de la terre ; elle le souillerait » [2]. Il faut se garder de le rapprocher des hommes. L'anthropomorphisme le rabaisse [3]. Dieu est impassible, ἀπαθής. Il ignore tout besoin, ἀπροσδεής. C'est donc une erreur de le confondre avec des images ou avec des animaux [4]. L'aspect positif de sa doctrine, c'est que Dieu est identique au Bien (τὸ ἄγαθον [5]). Aucune vertu ne manque à sa perfection. Il a la justice, la bonté, la sociabilité, φιλιά [6].

Ce Dieu de notre philosophe est-il une personne, ou n'est-il qu'une abstraction ? Zeller affirme qu'aux yeux de Plutarque il est bien une personne [7]. Nous n'osons être aussi affirmatif. A de certains moments, Plutarque semble se représenter Dieu sous une forme personnelle. A d'autres moments cette représentation devient plus flottante. La personnalité de Dieu s'évanouit sans cependant que jamais elle s'absorbe en une transcendance comparable à celle qu'imaginaient certains docteurs gnostiques et plus tard Plotin.

Au total Plutarque a une conception bien accusée de l'unité divine, de son absoluité et de son éternité. Il se représente Dieu comme entièrement distinct du Cosmos, étranger à tout anthropomorphisme, donc sans aucune ressemblance avec l'homme passionnel. C'est un Dieu

1. *De Iside,* 54, 373 B : Osiris est ἀμιγής et ἀπαθής.

2. *De Iside,* 78, 382 E ; Dieu est καθαρὸς οὐσίας ἁπάσης φθορὰν δεχομένης καὶ θάνατον.

3. *De defectu orac.*, 9, 414 F : « Celui qui mêle Dieu aux besoins humains n'épargne pas sa majesté... ».

4. *De superstitione*, 6 et 10, 167 et 170. Dans le *De defectu* tout le ch. xv ; *De Iside*, 71 à 76, l'auteur s'efforce d'expliquer le culte de certains animaux par l'allégorie, voir 74 et 76.

5. Dans le sens platonicien, voir *De Iside*, 53, 372 F.

6. *De defectu*, 24, 423 F.

7. *Ouvrage cité,* V[e] vol. p. 169 : Die persönliche Besonderheit seines Daseins wird nicht gelaügnet.

uniquement occupé à se contempler soi-même et à contempler les Idées éternelles. Dès lors il est facile de comprendre que Plutarque ait rejeté la doctrine de Dieu des stoïciens, quoique par ailleurs ceux-ci défendissent la même cause contre les épicuriens et les sceptiques [1].

D'où proviennent ces idées sur Dieu ? En première ligne de Platon et presque exclusivement de lui. Plutarque a évidemment profondément médité le VII[e] livre de la *République*, le X[e] livre des *Lois*, et tant de passages où son maître formule sa pensée religieuse. Ces pages lui ont révélé le Dieu qui est un, immuable, élevé au-dessus de tout ce qui est contingent, en dehors du temps et de l'espace, qui ne connaît pas nos besoins, qui ne saurait, sans s'amoindrir et se souiller, entrer en contact avec la matière, pour tout dire qui est identique au Bien. A cette conception toute platonicienne se mêlent tout au plus quelques traits empruntés à la métaphysique d'Aristote. C'est au Stagirite que notre philosophe a sans doute emprunté sa définition de l'être, τὸ ὄν.

Plutarque lui-même aime à reconnaître ce qu'il doit à Platon. « C'est lui qui le premier des philosophes et plus que tout autre, marque les deux causes à la fois, la finale et l'efficiente. A Dieu il attribue l'initiative des directives rationnelles. D'autre part, il ne prive pas la matière des causes qui font que les choses existent » (*De defectu*, 47, 435 F).

Ce Dieu que depuis le Timée tous les penseurs qui relèvent de Platon placent au sommet de toutes choses, et proclament Dieu suprême, — les chrétiens diront le

1. Voir *De Iside*, 66; *De repugnantiis stoïcorum*, ch. XXXVIII à XL ; *De commun. notiis adv. stoïcos* 31. Citons un texte significatif : Il n'est ni probable ni convenable, comme le disent certains philosophes, que Dieu se trouve emmêlé dans une matière exposée à tout subir et dans des situations dépendantes d'une foule de nécessités, d'accidents et de changements. Mais celui qui est en haut siège, au sein d'une nature immuable, sur un fondement sacré *Ad princ.* 5, 781.

Dieu unique — est une pure abstraction. C'est une fiction de l'appeler une personne. Il l'est d'autant moins que tous les philosophes de cette école s'appliquent à le tenir aussi éloigné que possible et du Cosmos et des hommes. De Platon jusqu'à Plotin, en passant par Philon, les néopythagoriciens, les platoniciens comme Plutarque ou Numénius, les théologiens gnostiques, les docteurs chrétiens d'Alexandrie, chacun s'est efforcé de spiritualiser Dieu à sa façon. Certains le relèguent dans l'abstraction à une telle hauteur qu'eux-mêmes déclarent qu'il ne peut être nommé, il est ἀρρητός.

Dans ces conditions, est-il concevable que l'homme puisse avoir pour lui des sentiments de piété, de reconnaissance, et même de vénération ? Comment pourrait-il vibrer, tressaillir à son contact ? On comprend qu'un Épictète ait éprouvé ces sentiments pour un Dieu qu'il concevait immanent dans le Cosmos, à l'intérieur même de l'homme, mais un platonicien !

Et cependant maint platonicien a été religieux. Plutarque, si érudit, si dialecticien, si philosophe qu'il soit, incontestablement avait une très vive piété. M. Latzarus a raison de le soutenir. Il est clair que la doctrine platonicienne de Dieu devait par un certain côté donner prise au sentiment mystique. De fait, cette doctrine offrait aux âmes religieuses les moyens de satisfaire leurs aspirations. Platon identifie Dieu avec le Bien. Dans le *Timée* et ailleurs, cette conception revêt un caractère moins métaphysique et plus positif. Le Dieu suprême du *Timée*, parce qu'il est bon, veut l'existence du Cosmos. Il est dépourvu de cette jalousie que la mythologie attribuait aux dieux. C'est ce que Plutarque répète sous une forme encore plus concrète. L'un des principaux caractères de Dieu, dit-il, c'est d'être sociable et amical. Il lui répugne de demeurer solitaire. Il lui faut des mondes et des hommes [1].

1. *De defectu*, 24. C'est de ce caractère de Dieu qu'il déduit la pluralité des mondes.

Mais c'est surtout dans son action providentielle que Platon et ses disciples voient la justice et la bonté active de Dieu. Les textes de la *République* et du *Timée* sont bien connus. « Le Bien n'est donc pas cause de toutes choses, mais seulement de ce qui est moralement bon ; il n'est pas responsable de ce qui est mauvais ». « Donc, puisque Dieu est bon, il n'est pas responsable de toutes choses ». Platon ne se lasse pas de répéter que Dieu ne frappe pas les hommes pour les punir, mais pour les amender [1]. C'est sur ce principe qu'il a fondé dans les *Lois* toute sa législation criminelle [2].

Ces idées-là Plutarque, comme plus tard Origène, les a faites siennes. Son dialogue sur les lenteurs de la justice divine, on l'a vu, en est saturé [3].

L'idée de la bonté du Dieu suprême, de la sagesse et de la justice de la Providence, se heurtait à une formidable objection. Depuis l'origine, les Grecs avaient cru à la fatalité, ἡ εἱμαρμένη. Elle est déjà dans les poèmes homériques. Mais les Hellènes des temps héroïques en supportaient allègrement le poids. Avec Pindare, Eschyle, Sophocle, si la fatalité est moins arbitraire et ressemble plutôt à une loi morale, elle est plus sévère, plus inexorable, plus sombre. Elle accumule les malheurs sur la tête d'Œdipe et sur la tête d'Oreste. Puis, pendant un temps, l'ombre menaçante de la fatalité semble décroître et s'éloigner. Est-elle dans les pièces d'Euripide autre chose qu'un expédient dramatique ? Avec Socrate, Platon, Aristote, il n'en est plus question. Mais avec le stoïcisme, elle reparaît. Elle s'identifie avec la loi cosmique, immanente dans les choses. Celle-ci, c'est Dieu ; elle est juste et sage, mais c'est une loi d'airain qui enserre le Cosmos et l'humanité [4].

1. Voir *Gorgias*, ch. xxx à xxxv, etc.

2. *Lois*, livre IX.

3. M. Latzarus insiste avec raison sur ce que Plutarque doit à ce point de vue à Socrate, *ouvrage cité* p. 9, 45 et *passim*.

4. Voir Arnim, *ouvr. cité*, le ch. sur le fatum.

Grandiose et philosophique avec les stoïciens, l'idée tend bientôt à se matérialiser. Elle se transforme en croyance astrologique. Elle a son poète. C'est Manilius [1]. C'est une idée reçue à tel point qu'Origène la discute en détail dans le seul fragment de son commentaire de la Genèse qui nous soit parvenu. Ce fatalisme qui trouvait dans l'astrologie son expression concrète, est partout. D'après les gnostiques, n'échappaient à son étreinte que les « spirituels ». Pour les simples chrétiens, le monde était l'empire du Diable et des démons. Le baptème et les exorcismes seuls en délivraient les néophytes. Ce fatalisme était comme une chape de plomb qui pesait sur les esprits. Que devenait alors la Providence ? Quelle place restait-il à la liberté morale ?

De tous les côtés on s'efforce de briser la fatalité et de s'en affranchir. Épictète lui abandonne tout le monde extérieur. Les événements, les circonstances échappent à notre contrôle. Nos biens, nos corps, notre santé dépendent de la loi d'airain. Nous n'avons pas à nous en préoccuper. Seul le domaine intérieur nous reste. Là nous sommes libres et maîtres. C'est le τὸ ἐφ' ἡμῖν. L'essentiel est de bien comprendre les limites de la liberté morale et de s'y tenir. Dans le *De fato*, traité attribué à Plutarque, mais qui n'est peut-être pas de sa plume, bien qu'il émane d'un platonicien de son école, nous avons une tentative intéressante pour sauvegarder la liberté sans nier l'existence d'une loi d'airain, de la fatalité, que l'on essaie de définir et de délimiter. Elle gouverne l'ensemble, mais le détail lui échappe. Visible est l'effort que fait l'auteur pour élargir les mailles du filet. « Il ne faut pas affirmer que tout se passe conformément à la fatalité ». Il y a donc une marge. C'est celle du possible, τὸ ἐνδεχόμενον. Le champ est restreint, mais dans ce champ la liberté peut s'affirmer. L'auteur croit enfin sauver la Providence en distinguant

1. Voir P. Monceaux, *les Africains*, 1894, p. 135 et suiv.

trois sortes de providences. Il y a celle du Dieu suprême. C'est d'elle qu'est issue la loi fatale, la εἱμαρμένη. Puis il y a la providence des dieux. Elle est contemporaine de la fatalité ; c'est sa sœur. Enfin il y a celle des démons ou divinités subalternes. Celle-ci est toute subordonnée à la fatalité.

Ce qui est intéressant dans ces théories, ce n'est pas l'explication qu'on donne de l'action providentielle, c'est l'effort que fait la pensée pour défendre sa liberté. Cet effort, on verra qu'Origène l'a pleinement compris, et qu'à son tour, souvent avec les mêmes arguments, il s'est appliqué à sauvegarder la liberté morale. Sur ce point comme sur tant d'autres, il est frère des philosophes et des penseurs grecs de son temps.

Plutarque a certaines idées sur la cosmologie qu'il importe de relever. Nous les retrouverons ailleurs. C'est du *Timée* que dérive sa conception du monde. Lui-même en convient, et même il s'imagine qu'il ne s'écarte jamais, ou si peu, de son maître. En vrai platonicien il a en face du Cosmos la même attitude que le grand philosophe. Platon n'a songé à aucun degré à se faire ce que nous appelons une idée scientifique du monde. Il ne s'est pas appliqué à l'observer [1]. Il s'est posé à son sujet un certain nombre de questions. Ainsi, comment le Cosmos s'est-il formé ? Quelle part Dieu a-t-il eue dans cette formation ? Pourquoi a-t-il créé le Cosmos ? Quels ont été ses instruments ? Comment ceux-ci ont-ils procédé ? Qu'ont-ils fait des quatre éléments ? Comment le Cosmos existe-t-il et s'entretient-il ? Quelle sera sa destinée ? Y a-t-il d'autres mondes ? Toutes questions qui relèvent de la spéculation métaphysique.

Aristote s'applique à observer les phénomènes ; il demande au Cosmos lui-même son explication ; il fonde la

1. Dans la dernière partie de son traité il utilise la science de son temps. Il ne l'a pas enrichie.

science de la nature. Mais on ne le suivra pas [1]. C'est Platon qui orientera toute la spéculation cosmologique du temps qui nous occupe. Philon, les théologiens gnostiques du IIe siècle, Origène, les platoniciens, les pythagoriciens et autres philosophes jusqu'à Plotin, s'inspireront du *Timée* et feront rentrer la cosmologie dans les cadres de la métaphysique.

Si fidèle que fût Plutarque au maître qu'il vénérait jusqu'à la superstition, il s'en éloignait à son insu sur deux points importants. Tout d'abord, il est dualiste. Un texte du *De Iside*, ch. XLV, nous fixera sur ce point et nous apprendra ce qu'était son dualisme. L'auteur vient de mentionner certaines interprétations relatives à Typhon. « J'estime, dit-il, que, si pris à part chacun de ces interprètes n'a pas raison, collectivement ils expriment une opinion qui est juste. Typhon ne symbolise pas seulement la sécheresse, le vent, la mer, les ténèbres, mais tout ce que la nature contient de nuisible et de corruptible. Il ne faut ni assimiler les principes du Tout à des corps inanimés, comme le font Démocrite et Épicure, ni postuler, comme le font les stoïciens, un créateur de la matière sans qualités, qui serait le seul Logos ou la seule Providence supérieure à toutes choses, attendu que si le Logos, c'est-à-dire Dieu, est cause de toutes choses, il ne peut exister de mal dans le monde. Si d'autre part Dieu n'est cause de rien, il ne peut y avoir du bien dans le Cosmos. C'est ce qui fait que c'est une fort ancienne opinion que les mythologues, θεόλογοι et les premiers législateurs ont transmise aux poètes et aux philosophes sans qu'on puisse en nommer l'auteur, mais qui est devenue une croyance forte et bien ancrée, que des oracles ont proclamée, et qui a circulé partout parmi les Grecs et les barbares, symbolisée dans les rites d'initiation et dans les sacrifices, à savoir que le Tout ne flotte pas à l'aventure, sans direction, dépourvu d'intelligence et de

1. J. Robin, *La pensée grecque, Aristote*, p. 346 et suiv.

raison, ni d'autre part, qu'il n'y a pour le conduire et le piloter, qu'un seul principe divin. Dans le Cosmos, le bien et le mal sont mélangés. Ou plutôt, pour parler clairement, la nature ne comporte ici rien qui ne soit mixte et multiple. Il n'y a pas un dispensateur unique qui, à la façon d'un mauvais marchand, puise dans deux vases, et nous livrerait la mixture. Non, le Cosmos et la vie humaine dépendent de deux principes contraires, ou deux forces rivales enchevêtrées, dont l'une pousse tout droit, et dont l'autre imprime des courbes et des reculs. C'est ainsi que tout au moins ce monde terrestre et sublunaire n'a ni harmonie, ni unité, mais est susceptible de toutes sortes de transformations. Si rien n'existe sans cause, et que le Bien ne peut être cause du mal, il faut qu'il y ait dans la nature une origine particulière et indépendante et du Bien et du Mal ».

Dans la suite du même passage, Plutarque précise encore sa pensée (ch. 49, 53, 55). Ce sont bien deux principes contraires qui ont constitué le Cosmos. Des deux, c'est le Bien qui est le plus fort. Cependant le principe mauvais, ἡ φαύλη δύναμις ne peut être anéanti. Le Mal est inhérent aux corps, comme aussi il est inhérent à l'âme du Tout. Osiris est le symbole du Bien, Typhon celui du Mal. Il existe un troisième principe. C'est Isis. Ce principe est neutre, susceptible et de bien et de mal. C'est donc en lui que se rencontrent les deux principes antagonistes [1]. En fait, ce troisième principe, c'est la matière. Puisqu'Isis le représente et qu'il est essentiellement réceptif, il est dans la nature le principe féminin [2]. L'auteur résume sa pensée en ces termes : « Le Logos a créé le Tout en formant un ensemble harmonieux avec des parties discordantes. Il n'a pas détruit le principe de mort, mais il l'a rendu infirme. D'où il s'ensuit que d'un

1. ἀμφοῖν μὲν οὖσα χώρα καὶ ὕλη.
2. τὸ τῆς φύσεως θῆλυ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως.

côté il est faible et inopérant, d'un autre côté, il est mêlé et intimement lié aux parties passionnelles et versatiles » (55). Cette force malfaisante, δύναμις φθαρτική est cause des tremblements de terre, des sécheresses, des tempêtes, des orages, des pestes, etc.

Ces textes font clairement voir les raisons qui ont amené l'auteur à adopter le dualisme. Ce sont des raisons d'ordre moral et religieux. Plutarque a un sens très vif du désordre qui existe dans la nature. Les perturbations météorologiques, les intempéries, les maladies, les passions mauvaises en sont des manifestations. Il a de Dieu, de la Providence, une trop haute idée, pour ne pas chercher à l'exonérer de la responsabilité de ce désordre. A aucun prix il n'attribuera à Dieu la cause de ce mal et l'origine du mal physique ou moral. C'est pour cette raison qu'il postule un autre principe qui soit cause du Mal et des maux. Bien entendu, il n'est pas admissible que ce principe soit l'égal de Dieu. Le Mal doit être inférieur au Bien [1].

Il faut reconnaître qu'ici Plutarque allait plus loin que Platon. Dans le *Timée*, le désordre et les maux sont considérés comme l'inévitable conséquence de la création. Dieu n'en est pas l'auteur ; c'est par la force des choses que se produisent des imperfections. Celles-ci sont comme les copeaux que fait le menuisier. Tout chef-d'œuvre comporte des déchets. Ne peut être absolument parfaite qu'une œuvre absolument idéale. Or le Cosmos est fait de matière. Plutarque ne prend pas aussi facilement son parti du Mal et des maux. Voilà pourquoi il a recours sans hésitation au dualisme, latent du reste dans la conception de Platon.

Il ne serait donc pas exact de dire que Plutarque est dualiste parce qu'il a subi l'influence du Mazdéisme en se fondant sur le passage du *De Iside*, 46 à 48. La vérité est que sa théologie l'a amené au dualisme. Il a remarqué ensuite que Zoroastre enseignait cette doctrine. Tout

1. Comparez *De defectu oraculorum* 35, le début du chapitre.

naturellement il a vu dans ce fait une éclatante confirmation de son point de vue.

Sur un autre point encore Plutarque fausse compagnie à son maître. Il adopte l'opinion qu'il existe une pluralité de mondes à la fois successifs et simultanés. Il n'y en a pas un nombre indéterminé. Lui-même donne le chiffre de 183 (*De def.*, 22, 422 B). Trois raisons principales l'ont décidé à se rallier à cette doctrine, malgré l'autorité de Platon et d'Aristote. D'abord Platon n'a-t-il pas établi que le nombre indéterminé, illimité, ἀπειρία est le nombre imparfait? Le nombre parfait doit être un nombre impair. Donc il doit y avoir plusieurs mondes. Puis un Cosmos unique ne se conçoit pas. La nature comporte des genres et des espèces ; elle ne connaît pas les exemplaires isolés. Il y a donc le genre monde, et l'espèce notre monde. Il ne peut pas plus y avoir un Cosmos unique qu'un cheval unique. Enfin il est contraire au caractère de Dieu de vouloir un monde unique. S'il n'y en avait qu'un seul, il n'y aurait pas d'amitié ou de solidarité, φιλία dans l'univers. Dieu doit pouvoir exercer ses vertus sociables, κοινωνικαὶ ἀρεταί. Pour cela il lui faut d'autres dieux et d'autres mondes. « Il n'a besoin vis-à-vis de lui-même ou d'une partie de lui-même ni de justice, ni de bonne grâce, ni de bonté; c'est vis-à-vis d'autres que ces vertus trouvent leur emploi » [1].

Ces raisons ont un air philosophique qui peut tromper. En réalité, c'est la troisième qui est la plus importante et qui a emporté sa conviction. Il lui semble que le caractère même de Dieu implique la pluralité des mondes. Un monde unique et isolé ne lui donnerait pas l'occasion de

1. Les textes relatifs à la pluralité des mondes sont 1° *De E*, ch. XI. Il y discute l'opinion de Platon, 2° *An procr.*, ch. XXVIII. 3° *De defectu oracul.*, XXII à XXVII, notamment XXIV, XXV, XXVI, XXIX. Plutarque y discute à fond la question de la pluralité des mondes. Il précise son opinion et en donne les raisons. Il discute les objections qu'on faisait valoir, notamment celles d'Aristote et celles des stoïciens.

déployer toutes ses perfections. C'est en dernière analyse sa théologie qui lui a dicté son opinion.

Plutarque a une doctrine des intermédiaires entre le Dieu suprême et le Cosmos. Le *De defectu oraculorum* comme le *De Iside* nous l'ont apprise. Cette doctrine est-elle claire et cohérente?

Le Dieu de Plutarque, comme celui de Platon, est essentiellement abstrait. Sa nature même le tient éloigné du Cosmos, donc de l'humanité. Pour une âme religieuse, cela est pénible. Elle ne peut en prendre son parti. Plutarque essaie, comme Platon l'avait fait avant lui, de découvrir dans ce Dieu perdu dans l'abstraction quelque trait auquel le sentiment puisse se raccrocher. Manifestement c'était une gageure. Le platonisme n'offrait pas par lui-même d'aliment au mysticisme, ni le moyen de maintenir le contact avec Dieu. Sur ce point le stoïcisme avait la supériorité. Le Dieu qu'il postulait était immanent dans le Cosmos et intérieur à l'homme. Les platoniciens et les platonisants de toute école ont eu spontanément, semble-t-il, l'heureuse idée de combiner la transcendance et l'immanence. Il leur a suffi de proclamer que le dieu intérieur au monde était bien réel, mais qu'il était subordonné au Dieu absolu. Il devenait un dieu de second ordre, un δεύτερος θεός. L'avantage de cette combinaison est évident. D'une part avec le Dieu suprême on sauvegardait la divinité absolue, d'autre part avec le dieu du second degré, on rendait possible le contact de la divinité avec le Cosmos, avec les hommes. L'objet même de l'aspiration religieuse cessait de lui échapper et se mettait à la portée de l'âme mystique.

Le « deuxième dieu » devenait l'intermédiaire. On l'appela en général Logos. On le conçut, tantôt comme une entité une et homogène, tantôt comme un ensemble de forces divines, logoi. Au surplus, cet intermédiaire reçut diverses appellations, les unes empruntées à la philosophie, les autres aux religions populaires.

Plutarque adopte cette conception du Logos. Dans le *De Iside*, Horus symbolise le Logos. Le procès en bâtardise que lui intente Typhon, met en vive lumière son caractère d'intermédiaire. Il participe à la fois de la nature divine et de la nature humaine [1].

Cette notion du Logos n'a pas paru suffisante à Plutarque pour expliquer les oracles et autres communications de Dieu aux humains. Il a imaginé ces démons qu'il a décrits et dépeints en termes abondants dans son *De defectu oraculorum*. En fait, ces « démons » sont des logoi particuliers. C'est le Logos fractionné. Plutarque cependant ne veut pas qu'on les confonde avec le Logos. Comme lui, ils sont des intermédiaires, mais de moindre dignité. Ils participent nécessairement à la divinité, mais non dans la même mesure. Tout demi-dieux qu'ils soient, ils ne sont pas immortels; ils ont la longévité, mais leur existence a un terme. Un jour arrive où le grand Pan meurt.

Plutarque ne paraît pas avoir cru nécessaire de coordonner la doctrine du Logos qu'il adopte et la doctrine des démons qui lui a si bien servi pour sauvegarder oracles et mantique.

Cet exposé des idées religieuses du philosophe de Chéronée serait tout à fait incomplet, si nous ne marquions pas d'après les textes son attitude en face des religions populaires.

M. Zeller qui a si exactement décrit les doctrines philosophiques et religieuses de Plutarque, ne dit pas s'il lui paraît être un philosophe qui a des tendances religieuses, ou un homme religieux qui se sert de la philosophie pour défendre la religion. Est-il en première ligne philosophe ou mystique? M. Croiset se contente de nous dire que Plutarque est un brave homme qui a tenté de concilier la

1. *De Iside*, 54, 373 B : Horus est appelé λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγής, etc.

philosophie et la religion. Comme tous ceux qui ont entrepris pareille conciliation, il est tombé dans une foule de contradictions. Pour M. Latzarus enfin, Plutarque n'oublie jamais qu'il est prêtre de Delphes, il est profondément attaché aux rites, aux oracles, au culte d'Apollon. Sa philosophie religieuse consiste en une ingénieuse apologie de la religion nationale.

Cette thèse, l'auteur pense la démontrer en groupant une foule de textes isolés de Plutarque favorables à son interprétation. Cette méthode risque de laisser dans l'ombre les textes qui mettent en lumière les autres aspects de la pensée de l'auteur. Aussi il nous paraît préférable de trancher la question, si possible, d'après un traité de Plutarque, plutôt que d'après des textes isolés.

Ce traité existe. C'est le *De superstitione* [1]. Il faut tout ensemble se garder de l'athéisme et de la superstition. L'une et l'autre proviennent de l'ignorance. On a des idées erronées sur les dieux. La superstition est encore pire que l'athéisme, parce qu'à l'erreur du jugement s'ajoute une misérable passion, la peur [2].

Cette crainte paralyse. Quand on a peur des dieux, on craint tout. On est plus malheureux qu'un esclave ou qu'un malade. De jour, de nuit, on a peur. La nuit on a des hallucinations. « La raison dort, l'épouvante veille et la fuite est impossible ». « On peut fuir un tyran, mais comment échapper à un Dieu sévère? Il est partout ». Même les autels, espoir des autres, sont ce qui inspire le plus de terreur aux superstitieux. La mort enfin qui met fin aux maux des autres lui apparaît comme une aggravation de ses maux.

Ces terreurs, l'athée ne les connaît pas. Il ne souffre que de son ignorance. Il ne connaît pas les dieux; il

1. Authenticité admise.

2. ὅθεν ἡ μὲν ἀθεότης λόγος ἐστὶ διεψευσμένος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγου ψευδοῦς ἐγγεγενημένον.

ignore les dispositions bienveillantes qu'ils ont pour les hommes. Le superstitieux, lui, les croit méchants et il les redoute. « En somme, l'athéisme, c'est de l'indifférence ou de l'insensibilité en ce qui concerne la divinité; l'athée n'aperçoit pas le bien, tandis que la superstition est un excès de sensibilité; elle suppose le bien méchant ». Dans les tribulations, l'athée se tait, ou s'il se plaint, c'est du sort. Quand le superstitieux est malheureux, il injurie les dieux. A ses maux, il ajoute ses terreurs imaginaires. Il se croit haï de Dieu. Au lieu de se défendre, il s'abandonne ; il croit qu'il n'y a rien à faire puisque c'est la volonté des dieux. Il ne peut même se réjouir d'une heureuse fortune.

Pour tout dire, la superstition est aussi impie que l'athéisme. Le superstitieux se comporte en ennemi des dieux. Il induit les autres à être athées. Il faut donc fuir la superstition.

Le sentiment que Plutarque exprime non sans force dans ce traité, lui est habituel. Il ne perd jamais une occasion pour répudier à la fois l'athéisme et la superstition.

Il est à présumer que la très vive répulsion que lui inspire la superstition, et le mépris qu'il ne cache pas pour le cagot apeuré, l'ont empêché d'accepter telles quelles les religions populaires. Le représenter comme un dévot est absurde. D'ailleurs son *De Iside* est la preuve qu'il n'admettait les vieux mythes qu'allégorisés et interprétés. Sans doute, il vénère le dieu de Delphes, mais il le transforme par son interprétation. Ce n'est plus l'Apollon traditionnel. Il ne veut pas qu'on ne voie en lui que le soleil. Il en fait un symbole du Dieu suprême. N'a-t-il pas cependant admis, justifié, prôné les oracles et la divination ? Assurément, mais comme son ingénieuse interprétation les dépouille de ce qui heurte la raison ! Il nous explique l'inspiration de la prophétesse ; il analyse les conditions physiques et morales du miracle ; il en donne une explication fort satisfaisante pour ses lecteurs, mais combien rationaliste !

Aussi Plutarque ne s'efforce pas d'accommoder sa philosophie à sa religion, mais bien plutôt les religions à sa philosophie. Ne voyons pas en lui un prêtre qui fait l'apologie de ses doctrines et de ses rites, en se servant des méthodes de la philosophie. Cet art est-il de son temps? C'est un philosophe qui, à tort ou à raison, croyait qu'il pouvait conserver la religion dans certaines limites et à de certaines conditions. Dans sa pensée, il s'agissait de les bien fixer.

Mais quelle raison ce philosophe pouvait-il avoir de faire ainsi une place aux religions positives ? Que signifie cette complaisance pour les croyances populaires ?

Deux raisons nous paraissent expliquer son attitude. Tout d'abord, dans le fond, tout philosophe qu'il soit, Plutarque a l'âme religieuse. Il ne peut se passer de Dieu. Socrate et Platon n'étaient-ils pas dans le même cas, alors qu'Aristote et Épicure paraissent avoir été entièrement dépourvus du sens mystique ? Mais s'il fallait à Plutarque une religion, pourquoi est-ce à la religion nationale qu'il reste obstinément attaché ? Car enfin, c'est elle qu'il retrouve avec sa philosophie dans le mythe d'Osiris. Assurément ce n'est pas simplement parce qu'il est prêtre de Delphes. Sa vraie raison lui vient, croyons-nous, de son patriotisme. La religion traditionnelle incarnait alors ce qui subsistait de l'antique hellénisme. Depuis quatre ou cinq siècles, celui-ci n'avait cessé de dépérir. Successivement avaient disparu, comme s'écroulent des pans de mur, les institutions qui l'avaient constitué. La Grèce avait perdu notamment ce qui avait été sa plus grande originalité, la cité avec son régime de libre discussion. Sa vie civique éteinte, que lui restait-il ? Sa littérature et sa philosophie. Sans doute, mais l'une et l'autre appartenaient à l'élite. Le seul bien national, commun à tous, le patrimoine du pauvre comme du riche, du peuple comme de l'oligarque, c'était la religion, le culte, les oracles, la mythologie. Cela ôté, plus rien ne subsistait de l'antique

Hellas. Voilà ce qui explique l'attachement opiniâtre de tant de philosophes grecs de ce temps à la religion nationale. Celse, Lucien, Plotin, Porphyre, sont hostiles au christianisme parce qu'ils sentent que son triomphe marquerait le déclin définitif de l'ancien monde. Plutarque partage ce sentiment. Il aurait certainement dit, comme Cicéron, que défendre les dieux, c'était défendre la patrie même. *Pro aris et focis est mihi certamen.*

Plutarque assurément n'est pas un grand philosophe. Il n'a poussé à fond la discussion d'aucune question. Ses idées ne constituent à aucun degré un système de pensée cohérent et fortement réfléchi. Ce sont pour la plupart des idées d'emprunt. Sa seule originalité consiste dans le choix qu'il en a fait, dans la sincérité et la chaleur avec lesquelles il les a défendues.

Très inférieur, comme philosophe, à Épictète, à Celse, à Origène, il a cependant une importance de premier ordre. Il représente mieux que tout autre la mentalité de la plupart des penseurs, philosophes et moralistes de son temps. Il est le meilleur exemplaire que nous possédions des hommes cultivés au milieu desquels s'est formé, a vécu, s'est développé un Origène. A ce titre, plus qu'à tout autre, il nous aidera à comprendre le grand théologien d'Alexandrie.

CHAPITRE X

DION DE PRUSE

Le deuxième siècle est le temps où décidément la philosophie sort de l'école et s'adresse au public. On voit de plus en plus des philosophes imiter l'exemple des rhéteurs et des sophistes, se faire conférenciers itinérants, et propager par une sorte de prédication populaire un certain idéal moral et même religieux. Dion de Pruse, surnommé Chrysostome ou Bouche d'or, fut l'un des plus remarquables de ces prédicateurs philosophes [1].

1. L'ouvrage capital sur Dion de Pruse est celui de M. von Arnim. Il a donné d'abord une nouvelle édition des discours de Dion en deux vol. 1883, puis en 1898, *die Lehre u. Werke des Dion von Prusa*. Dans cet ouvrage l'auteur a traité à fond la difficile question des rapports de la sophistique et de la philosophie. Il l'a fait en historien. Il expose l'histoire de ces rapports depuis les sophistes et Socrate jusqu'à Dion, Maxime de Tyr, etc. Au IIe siècle la sophistique et la philosophie tendent à se rapprocher. Il est parfois difficile de dire d'un auteur s'il était sophiste ou philosophe. Le plus souvent il a été l'un et l'autre successivement, quelquefois presque simultanément. Dion a été sophiste, puis philosophe. Maxime de Tyr était-il sophiste ou philosophe, ou un peu l'un et l'autre? M. Croiset dit qu'il a été un vulgaire rhéteur ou sophiste. Il nous semble que ses discours les plus importants sont d'un philosophe, autant que les dernières conférences de Dion ou certains traités de Plutarque. Le mérite de von Arnim est d'avoir clairement élucidé ces rapports, et par là il nous a fait mieux connaître les penseurs de ce temps. A signaler encore sur ce sujet la troisième partie de l'ouvrage d'E. Rhode *Der griechische Roman*, 1900 ; dans les études sur *l'Anti-*

Dion était né aux environs de l'an 40 à Pruse en Bythinie. Sa famille était riche et jouissait d'un certain crédit auprès des empereurs. Il fut d'abord sophiste, et de bonne heure allait de cité en cité recueillir des succès oratoires. C'est en 82 probablement qu'il fut impliqué dans la disgrâce de quelques-uns de ses amis de Rome, et qu'il fut exilé. Dépouillé de ses biens, il mena pendant quatorze ans une très dure existence qu'aggravait encore une mauvaise santé. Pendant cette période, il traversa une véritable crise morale que nous révèle son XIII[e] discours. Il s'y montre préoccupé de tirer de sa longue épreuve un profit réel, et pour lui-même et pour ses compatriotes. A telles enseignes, qu'il se pose cette question : l'exil a-t-il été un bien ou un mal? Lorsqu'il n'était que beau parleur, il méprisait la philosophie. Il avait déclamé contre elle. Maintenant il en arrive à sentir la frivolité de la rhétorique, la vanité de l'ambition et de la richesse. Il se tourne vers la philosophie. Ce qu'il lui demande, ce n'est pas sa métaphysique ou sa science, c'est une direction. Il lui faut une fin à poursuivre et une règle de vie à appliquer. Ces biens, il les a trouvés dans la philosophie de Socrate, de Platon, des stoïciens. Finalement, c'est le cynisme qu'il adopte. Une fois en possession d'une philosophie qui le guide, le console, le fortifie, il se sent la vocation de la répandre. C'est ainsi qu'il est devenu à la fin de sa vie un véritable prédicateur populaire. Il se souvient qu'il est né orateur ; il utilise son talent pour propager ses convictions morales et religieuses devant de vastes auditoires. Un trait intéressant de sa carrière, c'est que de retour d'exil à la mort de Domitien, et remis en possession de ses biens, il consacra

quité grecque, 1900. une étude de M. H. Weil sur Dion ; dans son livre sur le *Culte des Images chez les auteurs grecs*, 1921, M. Ch. Clerc a un bon chapitre sur Dion. La remarquable thèse de M. L. François, *Essai sur Dion Chrysostome* 1921, souvent neuve et originale en ses conclusions mériterait plus qu'une brève mention.

plusieurs années aux affaires municipales de Prusc. Il nous reste plusieurs discours de cette période. Il fut envoyé à Rome, comme ambassadeur et prononça devant Trajan son premier discours sur la royauté.

Les discours de Dion ont été rassemblés en un recueil dont le patriarche Photius a eu connaissance. Il y en a quatre-vingts. Les plus anciens sont ceux qu'il a composés comme sophiste. Puis une deuxième série comprend des dissertations morales sur telle vertu ou tel vice. C'est dans le goût de tant de traités de Plutarque et d'autres écrivains de ce temps. Les discours politiques viennent ensuite ; les uns sont consacrés à Pruse et à ses affaires, les autres exposent les vues de politique générale de l'orateur [1]. Nous avons enfin les discours qui nous font connaître ses idées morales et religieuses. Ce sont les seuls que nous retiendrons.

C'est dans ses discours sur Diogène que Dion a formulé avec le plus d'éclat son idéal moral. Il nous suffira de donner une analyse sommaire du premier de ces discours [2].

1. C'est dans ses quatre discours sur la royauté que Dion a formulé son idéal politique. D'après lui, le meilleur gouvernement, c'est celui du bon Prince. Dans son premier discours il trace le portrait du prince de ses rêves. C'est un monarque idéal qui a toutes les vertus. « Il ne règne pas pour lui-même ; il exerce le pouvoir au profit de tous ». C'est l'idéalisation candide et enthousiaste du pouvoir personnel. Son modèle, c'est Zeus lui-même. Il est manifeste que Dion s'est inspiré du *Politique* de Platon. On retrouve sous sa plume les images aussi bien que les idées de ce dialogue. Ce qui est curieux, c'est que Dion fait entièrement abstraction de la *République* et des *Lois*. Non seulement l'idée de la cité qui se gouverne elle-même, qu'elle soit une démocratie ou une oligarchie, est absente de ses discours, mais il n'y a plus trace de cette souveraineté du νόμος qui s'est si longtemps perpétuée à Athènes et dont les *Lois* de Platon sont la consécration. Cette révolution dans les idées politiques d'un Grec éminent est bien significative, d'autant plus qu'on la constate chez la plupart des Grecs de ce temps. Sans parler de Polybe, Plutarque, Celse, Lucien partagent le même point de vue. Ils se sont tous ralliés à l'Empire.

2. *Orat.* VI, Διογένης ἢ περὶ τυράννιδος. Dion a consacré quatre dis-

Après quelques détails sur les habitudes de Diogène, Dion fait une description plus ou moins exacte de la vie du célèbre cynique. C'était la vie selon la nature, la vie simple. Il traitait son corps durement. Il n'essayait pas comme font les hommes, de corriger l'inégalité des saisons. En hiver, il ne luttait pas contre le froid en se chauffant les membres ; en été, il ne cherchait pas la fraîcheur. Les autres hommes fuient la chaleur en se réfugiant dans leurs maisons et se désaltèrent par des boissons froides. Jamais il ne cherchait à stimuler son appétit ; il attendait que le besoin de nourriture le provoquât. Il se contentait du même vêtement été et hiver ; il allait pieds nus. Il avait le parfait mépris des voluptés de la chair. Pour démontrer que la plupart de nos besoins sont factices, Dion compare la vie des animaux à celle des hommes. C'est la malice humaine qui a inventé les raffinements de l'existence. Voilà une page qui aurait pu figu-

cours à Diogène, VI, VIII, IX, X. M. von Arnim estime que ces discours appartiennent à la période de l'exil. Opinion fort vraisemblable. Il est clair en effet qu'ils ne sont pas de la première période. Ils n'ont plus rien du ton frivole des sophistes. M. v. A. fait remarquer que le rigorisme que prêche Dion dans ces discours s'explique sans doute par les dures circonstances de son exil. Il a connu la vie errante, la pauvreté, mille privations. Dion avec une admirable vaillance s'est fait à cette vie. Il y a même trouvé des avantages d'ordre moral. La vie simple, pauvre, ascétique lui est apparue sous un jour nouveau. Il s'est convaincu que l'on peut se passer fort bien d'une foule de superfluités que l'on croyait indispensables. Ses discours refléteraient ces expériences. Il est donc vraisemblable que c'est vers la fin de cette dure période ou tout de suite après, que Dion a eu l'idée de glorifier Diogène et d'exalter son rigorisme.

Dion a exprimé les mêmes idées un peu partout dans les discours post-exiliques, notamment dans un dialogue περὶ φιλοσοφίας et dans son περὶ φιλοσόφου. Pour être complet, il faudrait citer ses περὶ τύχης, περὶ νόμου, περὶ φθόνου, περὶ πλούτου, περὶ ἐλευθερίας. Ces discours et fragments sont de bons échantillons de sa prédication populaire. On y trouve les lieux communs de la morale philosophique de ce temps. Il serait intéressant de les comparer avec la prédication chrétienne, par exemple les homélies d'Origène.

rer dans le « Discours sur l'inégalité » de Jean-Jacques Rousseau. Dion dénonce la folie des hommes qui pour vivre se disputent. Ils sont hantés par la crainte de manquer du nécessaire, et ils se tourmentent en conséquence pour laisser beaucoup d'argent à leurs enfants. Lui, Diogène, s'est affranchi de tous ces soucis ; il est vraiment libre, et s'il se compare au grand Roi il se trouve bien plus heureux.

Un passage intéressant du deuxième discours sur Diogène (VIII, Διογένης περὶ ἀρετῆς, ch. XII à XXVI) complète ce tableau. L'homme vraiment courageux ne se laisse pas dompter par les maux ; il les considère comme destinés à l'exercer. L'orateur ajoute qu'il est encore plus difficile de lutter contre la volupté que contre les maux. La volupté a de puissants avantages. C'est ce qu'illustre l'histoire d'Héraclès. Ce héros est une incarnation de l'idéal de Dion.

On remarquera qu'ici, comme dans ses discours sur la royauté, Dion ne conçoit bien son idéal moral que s'il est incarné dans un homme. Dans son discours sur le Prince idéal, le héros qu'il propose c'est Héraclès. C'est une curieuse déformation que l'auteur fait subir à l'antique légende. Héraclès aurait été le roi du monde civilisé et le modèle du bon Prince. D'après Dion, on a toujours méconnu le sens du vieux mythe. On plaint le héros. On appelle ses prouesses des travaux, des luttes, des peines. Érythrée serait l'heureux tyran. Erreur. On ne comprend pas que les peines sont destinées à exercer Héraclès ; il apprend à les dominer ; dans la lutte, il acquiert ses vertus ; il mâte la volupté si bien qu'aucune séduction n'a de prise sur lui. Il meurt enfin volontairement lorsqu'il sent que l'âge le mettra en état d'infériorité et l'empêchera de continuer à être le bienfaiteur des hommes. Comme Héraclès, Diogène à son tour personnifie l'idéal moral de Dion. Épictète aussi dans son admirable chapitre sur le cynisme incarne son idéal dans ce même personnage.

En cela, ils sont bien fils de leur temps. Tout penseur alors se réclame de quelque grande figure du passé. Pour les uns, c'est Pythagore; pour les autres, c'est Socrate. Pour Dion, c'est Héraclès ou Diogène. A tous, il faut une autorité sur laquelle ils puissent s'appuyer. Personne n'ose se fier à sa seule pensée. Ils sont d'une époque où la raison n'a plus la même confiance en elle-même. C'est que la grande vague du scepticisme a passé et a failli l'engloutir. Ne nous étonnons pas de la voir si timorée.

Impossible de ne pas se demander si Dion prend lui-même au sérieux son portrait de Diogène. N'a-t-il pas conscience de l'avoir idéalisé ? Croit-il vraiment que ce rigorisme outrancier qu'il préconise, cette vie simple qu'il exalte et qu'il prêche à ses auditeurs, soit réalisable ? Est-il sincère, ou bien avons-nous dans ces discours sur Diogène des morceaux de bravoure d'un sophiste impénitent ? Si paradoxal que cela puisse paraître, Dion, croyons-nous, était parfaitement sincère.

Remarquons d'abord qu'il n'est pas le seul de son temps qui ait prêché pareille austérité, et qui en ait fait la condition de toute félicité. Il suffit de nommer Épictète. Lui aussi professe une morale fort rigoriste. Le cynisme tel qu'il le comprend est son idéal. Peut-on douter de sa sincérité? Sans doute les charlatans qui portaient la besace, et qui s'intitulaient philosophes cyniques, ne manquaient pas alors. Lucien en fait bonne justice. A l'occasion, Dion les flétrit. Mais il faut admettre que parmi les philosophes il y avait alors une admirable élite qui prenait au sérieux cet idéal moral qu'un Dion prêchait au grand public, et qu'un Épictète inculquait à des disciples de choix. — Puis Dion insiste avec force sur le devoir de mettre ses paroles d'accord avec ses actes. « La vie du philosophe », dit-il, « est tout autre que celle de la multitude » (*De philos.*, LXX, 7 sq.). Cette différence se voit dans tous les détails de la vie, dans les habitudes, le régime, le costume. Celui qui n'est philosophe qu'en

paroles est un faiseur. — Surtout il ne faut ni oublier ni méconnaître l'influence qu'ont eue sur lui les tribulations de l'exil. Il a réellement compris la vanité des phrases, le vide de la rhétorique. La désillusion a fait de ce sophiste un philosophe. La pauvreté lui a fait sentir que le sage peut parfaitement se passer d'une foule de choses que l'on croit nécessaires. Rien de surprenant dès lors qu'il ait embrassé l'idéal de la vie cynique, et qu'il l'ait cru réalisable. — Ajoutons enfin que Dion, comme trop souvent les idéalistes, a une certaine tendance à céder à l'illusion. Qu'il ait cru que le bon prince de ses rêves pourrait exister en chair et en os, et même qu'il existait en la personne d'un Trajan, cela dénote de sa part une étonnante capacité de candide confiance.

Quelles sont les idées religieuses de Dion de Pruse ? Assurément elles n'ont rien de bien original. Elles sont d'autant plus intéressantes pour l'historien, et en particulier pour l'histoire d'Origène. Ce sont les idées dont était saturé le milieu dans lequel s'est formé et a grandi notre théologien. Elles ont par conséquent une grande valeur documentaire. C'est pour cette raison que nous les relevons.

M. von Arnim soutient dans les pages fort suggestives qui terminent son livre (476 et suiv.), que c'est au stoïcisme que Dion a emprunté ses idées religieuses. Son mérite a consisté à les exprimer en langage populaire. Cette thèse, M. L. François l'a reprise et s'est appliqué à en administrer la démonstration complète. Pour l'essentiel cette thèse paraît exacte. On l'a vu, c'est au stoïcisme, notamment sous la forme cynique, que Dion a emprunté sa morale. D'ailleurs, dans ce domaine, depuis Cicéron, le stoïcisme fait autorité. Dion en est si profondément pénétré, qu'il ne serait pas surprenant qu'il lui dût aussi ses idées religieuses. Cependant il n'est pas nécessaire de pousser la thèse jusqu'à l'exagération. On va le voir, le platonisme a aussi sa large part dans la formation de sa philosophie religieuse.

C'est dans son célèbre discours olympique que Dion a exposé avec le plus d'ampleur sa conception de Dieu. C'est ce qu'en montrera une analyse sommaire [1].

Après un assez long exorde, l'orateur entre en matière. C'est du Zeus de Phidias qu'il va entretenir ses auditeurs, avec l'agrément des Éléens, présidents des jeux.

L'idée de Dieu est universelle. Grecs et barbares ont tous quelque notion du plus grand de tous les dieux. Cette notion ne leur a pas été inculquée par un enseignement quelconque, elle leur est innée, que dis-je, elle est naturelle à tout être doué de raison. Elle s'impose aux hommes en raison de leur parenté avec les dieux; une foule de signes et d'indices révélateurs la leur confirment. Nous-mêmes vivons « au milieu » des dieux. Tout nous parle d'eux Les phénomènes célestes, le soleil, la lune, le jour, la nuit, la rumeur du vent, les fleuves, la mer, les voix diverses, le langage, la mémoire nous les révèlent. Dion esquisse une curieuse théorie de la façon dont l'humanité primitive s'est nourrie et développée. La terre a été sa nourrice ; les fruits, l'herbe tendre, l'eau des sources, l'air qu'elle respirait, ont été les premiers dons des dieux. Comment les hommes auraient-ils pu ignorer « celui qui sème, qui plante, qui nourrit » ? Ainsi depuis sa naissance l'homme vit dans une ambiance divine, sensible à tous ses sens. On peut le comparer à l'initié. Tout lui donne l'impression de la présence du dieu. L'univers, c'est le sanctuaire où se déroule le mystère ; les spectacles qu'on y contemple sont comme ceux que contemple l'initié ; les dieux eux-mêmes sont les mystagogues. D'après l'orateur, ce sentiment de l'existence de Dieu, de la présence du divin se retrouve chez les animaux dont la propension est de vivre selon les lois de Dieu. Il y en a quelque chose dans le monde végétal. Cela se manifeste

1. Il est intitulé : Ὀλυμπικὸς ἢ περὶ τῆς πρωτῆς τοῦ θεοῦ ἐννοίας. Il a été composé et dit après l'exil. Dion est alors le plus célèbre des orateurs philosophes. Voir les ch. XVI et XVII.

par la régularité avec laquelle les fruits apparaissent en leur saison. Ici l'orateur s'arrête pour accabler les athées. Ceux-ci sont les épicuriens. Ils ne veulent rien entendre; ils substituent la volupté à Dieu; ils excluent les dieux; ils refusent au Cosmos toute intelligence ; ils nient la providence. Voilà un passage qui atteste la mauvaise réputation des disciples d'Épicure à cette époque.

Après avoir proclamé l'universalité de la notion de Dieu, Dion insiste sur son caractère traditionnel. Les mythes et les coutumes en témoignent. Ce sont les poètes qui ont transmis la tradition. Les législateurs l'ont consacrée. Instinct, poésie, lois, voilà les trois grandes sources de la tradition religieuse. La doctrine de Dieu se transmet de génération en génération ; la poésie la propage par son charme, la loi par son autorité. Il faudrait ajouter à ces véhicules de l'idée de Dieu l'art plastique, la sculpture, ἡ πλαστική τε καὶ δημιουργικὴ τῶν περὶ τὰ θεῖα ἀγάλματα καὶ τὰς εἰκονας. Peintres, sculpteurs, graveurs, fondeurs, sont les instructeurs religieux du peuple. Sans doute, ils ont représenté les dieux comme l'ont fait les poètes et la tradition, mais à cette représentation ils ont ajouté maint trait de leur façon. Cependant le vrai philosophe demeure le meilleur interprète des dieux. « Il est le plus véridique et le plus parfait exégète et prophète de la divinité immortelle ».

Vient ensuite le célèbre passage où Dion glorifie Phidias, et met dans sa bouche une éloquente justification de la représentation plastique sous forme humaine de la divinité. L'admiration qu'inspire le chef-d'œuvre de Phidias est universelle. Si merveilleuse est la beauté de son Zeus, que devant elle l'homme le plus malheureux oublie ses maux; l'animal lui-même est ému. « Telle est la lumière et telle est la grâce que lui confère l'art du sculpteur, qu'Héphaestus lui-même n'aurait rien à critiquer ». Mais la forme humaine est-elle bien celle qui convienne le mieux pour représenter Zeus? C'est Phidias lui-même

qui répond. Tout d'abord, dit-il, les poètes avaient fixé avant lui les traits du dieu. Or le poète peut par son langage exprimer la nature divine. Mais le sculpteur ne peut imiter que la forme, c'est-à-dire « le vase qui contient la pensée ». Et de quelle autre forme pourrait-il revêtir la pensée sinon de la forme humaine ? — Puis nous avons besoin de dieux qui soient proches de nous. Les astres sont des dieux, mais ils sont trop éloignés. Un ardent désir de converser avec eux est en nous ; nous sommes comme des enfants séparés de leurs parents et qui tendent les mains vers eux. La forme humaine a cet avantage de nous rendre les dieux présents.

Après un passage dans lequel l'orateur, en une comparaison fort ingénieuse et fine, insiste sur les moyens dont la poésie d'une part et la sculpture d'autre part disposent pour exprimer Dieu, il interprète les intentions de Phidias telles que les fait entrevoir son chef-d'œuvre. Phidias a voulu sculpter l'image d'un Zeus « pacifique et doux, providence d'une Hellas pacifiée et unie, dispensateur de vie et de bienfaits, sauveur et protecteur ». Dion énumère les titres de Zeus qui marquent ces qualités. « Voilà, dit Phidias, ce que j'ai imité autant que possible ». Quant à l'aspect guerrier et destructeur du dieu, il déclare qu'il ne possédait pas les moyens de l'exprimer. D'ailleurs il ne l'aurait pas voulu, οὐδὲ ἠθέλησα γ' ἄν ποτε.

L'impression qui se dégage de ce discours est double. La note dominante, c'est la ferveur religieuse. L'orateur est profondément sérieux et convaincu. Cependant on s'étonne de le voir se livrer à des développements ingénieux et subtils jusqu'à la frivolité, ne pas dédaigner les effets oratoires, et même fatiguer l'attention par des amplifications verbales. Évidemment il se souvient par moments qu'il a été sophiste. Il ne résiste pas toujours à la griserie communicative d'un auditoire nombreux et sympathique. D'ailleurs la recherche du style est un travers de son temps. Quel est alors l'écrivain qui ne soit pas

rhéteur et sophiste à son heure ? Tertullien et Cyprien ne le sont-ils pas autant que Sénèque et Apulée ?

L'idée que l'orateur se fait de Dieu est certes d'une grande élévation. Ce qui est le plus digne d'attention, c'est qu'en analysant le portrait de Zeus d'après Phidias, il écarte délibérément les traits du Zeus traditionnel qui dénotaient la violence, la cruauté, le despotisme, l'abus de la toute-puissance, les sentiments de rancune, de colère, de perfidie. Il ne retient que les traits de sérénité, d'harmonie, de noblesse. Il en fait une haute et majestueuse figure qui plane. Voilà, dit-il, le Zeus qu'a voulu représenter Phidias. Si le sculpteur a omis certains traits, c'est, dit-il, que son art ne lui offrait pas les moyens de les figurer. De toute évidence, c'est là un faux-fuyant. Il est très contestable que les arts plastiques se prêtent mieux à l'expression du tragique et de l'horrible qu'à celle de la sérénité et de la noblesse morale. La vérité, c'est que Dion ne peut admettre chez le Dieu qu'il entrevoit des traits qu'il considère comme incompatibles avec la nature divine. Sous l'empire de ce sentiment, il choisit dans la tradition ce qui concorde avec son sentiment, et il en compose l'idée si lumineuse qu'il se fait de la divinité. On comprend mieux alors qu'il exalte Dieu comme il le fait, qu'il aime à se sentir enveloppé par lui, et qu'il y ait dans sa piété des accents parfois tout mystiques.

Cette haute idée de Dieu, Dion l'a évidemment puisée dans la méditation des *Mémorables* de Xénophon, de certains dialogues de Platon, de maint écrit stoïcien [1]. Ces

1. M. von Arnim soutient que c'est essentiellement au stoïcisme que Dion doit sa doctrine de Dieu. Voyez les pages si suggestives de la fin de son livre, 476 et suiv. M. François a repris cette idée (p. 105 à 116) et l'a solidement motivée. Pour l'essentiel la thèse nous paraît juste. Tout au plus peut-on accuser M. François de l'avoir exagérée. Ainsi il reconnaît que Dion s'est inspiré des *Mémorables*, IV, 3 à 8, mais il est assez disposé à adopter une hypothèse de M. Krohn, d'après laquelle ce passage aurait été interpolé dans le texte de Xénophon, et émanerait d'un

maîtres lui ont inculqué l'idée que Dieu, c'est le Bien, et qu'à aucun degré il n'est responsable du mal et des maux. C'est l'enseignement que tous les platoniciens de ce temps ont recueilli. Basilide déclare que pour rien au monde il n'admettrait que Dieu soit responsable du mal. Clément et Origène partagent ce sentiment. Marcion, qui cependant n'est pas un philosophe, répudie le Dieu de l'Ancien Testament parce qu'il est belliciste, violent, implacable.

Il faut admettre enfin que l'exil a encore contribué à épurer l'idée que Dion s'est faite de Dieu. Il l'a supporté avec une rare constance et même, il le reconnaît, l'exil lui a procuré un bien moral incalculable. Il a fait de lui un philosophe. Les austères leçons que lui ont apprises ses dures tribulations n'ont sûrement pas été étrangères à la formation de sa doctrine de Dieu.

Retenons de cette intéressante figure un dernier trait. Dion de Pruse a eu la passion de la propagande. Toute la dernière période de son existence est consacrée à répandre par sa parole ses convictions morales et philosophiques. Orateur de tempérament comme il l'est, il n'a pas pu ne pas être sensible aux applaudissements. Il a par moments sacrifié au plaisir d'exercer sur la multitude la domination de la parole. C'est alors qu'il se souvient d'avoir été sophiste. Mais ces défaillances sont rares. En général, sa prédication philosophique, si populaire qu'elle se fasse, reste élevée et courageuse. Il est manifeste qu'il nourrit la très louable ambition de propager une idée plus haute et plus pure de Dieu, une morale austère, et qu'il rêve

stoïcien disciple de Posidonius. Malgré certaines réserves, il a l'air de l'approuver p. 88. Dion distingue nettement entre le Dieu suprême et des dieux subalternes ou logoi. Cette distinction vient du *Timée*. Ce qui est stoïcien, c'est l'idée de dieux ou logoi immanents dans le Cosmos, c'est encore le fait que Dion admet les images des dieux, c'est enfin le sentiment d'une parenté de l'homme avec Dieu. De là une chaleur de piété qui rappelle celle d'Épictète.

de procurer aux cités plus de paix, d'ordre et d'harmonie.

Comment ne rapprocherait-on pas cette fin de carrière de celle d'Origène ? Lui aussi a consacré les dernières années de sa vie à la propagande de ses doctrines parmi les masses. Entre la prédication du philosophe et les homélies du théologien chrétien, il y a plus d'un point de contact.

CHAPITRE XI

MAXIME DE TYR

Un autre philosophe orateur dont les discours nous ont été conservés, c'est Maxime de Tyr. Fort inférieur à Plutarque, comme à Dion de Pruse, il représente bien le philosophe moyen de ce temps-là. C'est au milieu de ses pareils que Clément et Origène ont vécu. L'influence de ces hommes anonymes pour la plupart a été bien plus étendue qu'on ne le suppose.

Très goûté autrefois, Maxime de Tyr passe pour assez médiocre au jugement des historiens modernes de la philosophie grecque. M. Croiset lui refuse le titre de philosophe, le classe parmi les sophistes, et marque un certain dédain à son endroit. Nous estimons qu'il vaut mieux que sa réputation actuelle. Comme il est assez peu connu, et qu'il donne une idée bien précise de ce qu'était un philosophe du IIe siècle, il ne sera pas inutile de lui consacrer une courte étude.

Il est né à Tyr, probablement dans la première moitié du IIe siècle. Il appartient à la génération qui a précédé Clément et Origène. Il a beaucoup voyagé en donnant des conférences qu'un élève a probablement recueillies. Il nous en est parvenu quarante et une.

La plupart de ces discours traitent de sujets de morale ou de philosophie. Tantôt il disserte sur les maladies de l'âme, ou sur la doctrine platonicienne de la réminis-

cence, ou sur la vie contemplative. Tantôt il soutient la supériorité de la philosophie, ou encore la plus grande utilité des cultivateurs comparés aux militaires. En somme ce sont des sujets fort sérieux qu'il propose aux méditations de son auditoire. Il y en a beaucoup moins de futiles que chez Dion et chez Plutarque. A cet égard, il ne mérite pas plus qu'eux d'être traité de sophiste et de rhéteur.

Quelles sont ses doctrines religieuses ? Le XI[e] discours traite de l'idée de Dieu [1]. Maxime fait remarquer tout d'abord qu'il règne sur cette doctrine une extrême confusion. Il existe autant de représentations de la divinité que de peuples, de cités, et même d'individus.

Recherchons donc, dit-il, ce qu'il y a de commun à toutes ces représentations. C'est d'abord qu'il y a un Dieu suprême et des divinités subalternes [2]. C'est la doctrine de Platon, c'est celle que formulent la plupart des philosophes de ce temps. Il serait intéressant de relever ici un passage dans lequel l'orateur, non sans finesse et sans originalité, fait remarquer que le visible et le sensible a un très grand avantage sur l'intellectuel et le spirituel. Le monde visible nous prend par tous les côtés ; il nous enveloppe et nous accable. A ce point de vue l'infériorité du monde intelligible est manifeste. Dans sa condition présente, l'intelligence est sans cesse distraite, troublée par les sens. Elle est dans la situation d'un homme qui assiste à un festin. Il lui faut une grande force d'âme pour rester sobre. Puis l'orateur se demande comment on parvient jusqu'à Dieu. Ce sera par un procédé d'élimination. Dans la nature, il y a les êtres qui ont une âme ou principe de vie (ἔμψυχα) et les êtres qui en sont dépourvus (ἄψυχα). Des premiers éliminons les êtres qui sont vivants,

1. Ce discours est intitulé : τίς ὁ θεὸς κατὰ Πλάτωνα.

2. Voici la formule très nette de Maxime : θεὸς εἷς πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ θεοὶ πόλλοι... συνάρχοντες θεοῦ.

mais qui n'ont point de perception (τὸ φυτικόν). Il reste la catégorie des êtres doués de perception. Écartez-en ceux qui ont la perception mais qui n'ont pas de raison, (τὸ ἄλογον). Nous n'avons plus que les êtres doués de raison. C'est le moment d' « introniser » Dieu. « Il reste donc en quelque sorte de faire monter Dieu dans la citadelle par la raison et de l'y établir, comme le veut la souveraine intelligence ». Ainsi c'est par la dialectique, qui de définition en définition serre de plus en plus l'objet, que l'on se met en état de parvenir jusqu'à Dieu. Après une belle description de l'ascension de l'âme vers lui, l'orateur déclare que finalement le philosophe contemplera Dieu après sa mort ; en attendant, qu'il le cherche ; son reflet est dans tous les objets vraiment beaux qui existent autour de nous.

Les deux discours VIII et IX exposent l'idée que l'orateur se fait de l'administration du Cosmos. Le Dieu suprême gouverne lui-même le monde supérieur, τὴν ἐν οὐράνῳ τάξιν, c'est-à-dire les astres. C'est par l'entremise de divinités subalternes, de δαίμονες qu'il gouverne le Cosmos terrestre. Maxime donne de ces intermédiaires une définition qui ne diffère de celle de Plutarque que sur un point. Les dieux du deuxième ordre sont, eux aussi, immortels, δεύτεροι ἀθάνατοι. Leur fonction est de guérir les malades, de conseiller les hommes, de faire trouver les objets perdus, etc. Tel de ces démons est préposé à la garde de Socrate, un autre à celle de Platon. « Il y en a autant qu'il y a d'hommes ». Ils sont incorporels. Leur nature est d'être mixtes. Dieu est impassible et immortel. Eux sont passionnels et immortels. En tant qu'immortels, ils sont en communion avec Dieu ; en tant que sensibles et passionnels, ils s'apparentent aux hommes. Les grandes âmes deviennent des « démons ».

Les discours XXVII et XXVIII exposent la morale de notre philosophe. Les problèmes qu'elle soulève d'après lui sont ceux qui préoccupaient les philosophes de ce

temps. La vertu est-elle un art qui s'apprend ? Consiste-t-elle dans l'extirpation des passions ou dans la maîtrise de soi ? Maxime s'en tient au point de vue plus modéré des péripatéticiens. Il suffit de tempérer les passions ; il est chimérique de vouloir les extirper.

Comme tous les philosophes de son temps, Maxime laisse dans l'ombre les problèmes métaphysiques, ou cosmologiques, ou logiques. Dieu, les intermédiaires, l'homme, la morale, voilà ce qui absorbe sa pensée. Sa philosophie est pratique et religieuse. Plus développée, elle eût été comme celle de Plutarque une théologie. La philosophie sera-t-elle autre chose pour les premiers chrétiens d'origine grecque ?

Plus intéressantes et un peu plus originales sont certaines doctrines particulières de Maxime de Tyr.

Le quatrième discours nous apprend ce qu'il pense des mythes [1]. Il soutient qu'il n'y a pas de différence réelle entre poètes et philosophes. Ils ne diffèrent les uns des autres que par la forme du langage et par l'antiquité. Les poètes ont été les premiers philosophes. C'était dans l'ordre. La poésie est plus appropriée aux hommes primitifs, à leur simplicité. Il leur fallait « une philosophie plus douce et plus harmonieuse ». Cette philosophie s'exprimait en mythes. Une nourrice raconte de belles histoires aux enfants. On aurait donc tort de prendre au pied de la lettre les récits des poètes. Ils sont comme les mythes de Platon. Ce qu'ils ont d'énigmatique est destiné à exciter la réflexion. Ainsi poètes et philosophes ne doivent pas être opposés les uns aux autres. De ces instructeurs des hommes, il ne faut exclure que les philosophes impies, notamment les épicuriens.

Son cinquième discours traite de la prière. Maxime écarte d'abord ce qu'il appelle les prières absurdes et

1. Voici le titre de ce discours, « Des poètes ou des philosophes quels sont ceux qui ont le mieux discuté ? »

ST. DEINIOL'S LIBRARY,

déraisonnables. Telle était celle de Midas, qui après avoir demandé à un satyre qu'il avait capturé de tout transformer en or, se vit sur le point de mourir de faim et fut contraint de supplier qu'on lui rendit sa pauvreté. Ce mythe contient une grande vérité, c'est que l'exaucement des prières insensées est le fait de l'aveugle fortune. « Dieu n'accorde rien qui soit mauvais ; ceci est un don que la fortune dépourvue de raison fait aux gens qui n'en ont point ». Crésus aussi fut l'un de ces fous. Ces sortes de prières sont-elles agréées des dieux ? Homère le dit. Il a tort. Pas plus que l'homme de bien, Dieu n'a à se repentir, et ne se laisse fléchir par faiblesse. « De deux choses l'une, si celui qui prie mérite l'exaucement, il l'obtiendra, même s'il ne prie pas. S'il n'en est pas digne, il ne sera pas exaucé même s'il prie ». La prière par elle-même ne rend pas l'impétrant plus digne d'être exaucé. Celui qui ne prie pas, du moins de cette façon, a le mérite de ne pas importuner les dieux. Voilà donc la prière de pure requête exclue.

Chose sans doute inattendue, le raisonnnement que fait ici Maxime a une curieuse ressemblance avec tout le début du *De Oratione* d'Origène. L'analogie des idées persiste dans tout le reste du discours.

Mais notre philosophe a encore une raison à faire valoir contre les prières qui ne sont que de pures requêtes. Ou bien notre prière s'accordera avec les intentions de la Providence, ou avec la loi d'airain qui régit toutes choses, ou avec le hasard, ou enfin avec les inspirations de la sagesse humaine. Dans le premier cas sachons que Dieu ne sacrifiera pas, à notre demande, l'intérêt général à celui d'un homme qui n'est qu'une petite partie du Tout. S'il s'agit de modifier le destin, εἱμαρμένη, l'entreprise est vaine. Autant vouloir fléchir un tyran. Si l'on a affaire au hasard, la prière est absurde. Le hasard, c'est l'irrationnel et l'imprévisible. Si enfin notre requête s'accorde avec la sagesse pratique, qu'avons-nous à faire sinon travailler et

agir? La prière est superflue. Alors que faut-il demander aux dieux ? Que doit être la prière ? Soyons assurés que Dieu n'exaucera que la bonne prière. Avant d'accorder, il nous demandera : Est-ce en vue du bien que tu pries ? ἐπὶ ἀγαθῷ αἰτεῖς ; — Oui — alors reçois. Mais dira-t-on, Pythagore, Socrate, Platon, pratiquaient la prière. — D'accord. « Seulement leurs prières ne consistaient pas en requêtes en vue d'objets définis, mais en une conversation avec les dieux, ὁμιλία καὶ διάλεκτος πρὸς τοὺς Θεούς [1]. Socrate demandait-il la richesse ou la puissance ? Non, mais la « vertu morale, une vie calme, une existence irréprochable, une mort accompagnée d'espérance. Voilà les dons des dieux ». Ce très beau discours se termine par une prière modèle qui mérite d'être citée. « O Zeus, Athéné, Apollon, vous les surveillants des mœurs humaines, les disciples qu'il vous faut, ce sont les philosophes. Eux seuls recevront dans des âmes fortes votre science de la vie et produiront une belle et heureuse moisson. Mais la philosophie est une matière que l'on n'obtient qu'avec peine et tardivement. Cependant la vie humaine a besoin de cette étincelle trop rare puisqu'elle n'est apparue que de temps en temps chez tel ou tel homme. Le bien n'abonde pas parmi les hommes, et néanmoins l'ensemble est sauvé par ce peu de bien. Si tu prives la vie humaine de la philosophie, tu lui enlèveras l'animateur seul vivifiant, seul capable de bien prier. Si tu dépouilles le corps de son âme, tu l'épaissiras ; si tu prives le jour du soleil, tu éteindras le jour ».

Que pense Maxime des oracles ? Il nous l'apprend dans son XIII[e] discours [2]. Ce qui le préoccupe, ce n'est pas la question de la réalité de la divination et des oracles. Il

1. Ὁμιλεῖν σὺν Θεῷ, c'est le terme même dont la lettre de l'église de Lyon se sert pour désigner la conversation intérieure de Blandine avec le Christ.

2. Εἰ μαντικῆς οὔσης ἔστιν τι ἐφ' ἡμῖν. Voyez aussi les deux discours VIII et IX sur le démon de Socrate.

n'en doute pas. C'est de sauvegarder la liberté humaine au milieu d'événements qui paraissent fixés et déterminés d'avance, puisque les inspirés peuvent les prévoir et les annoncer. C'est le problème qu'ont tenté de résoudre tous les philosophes qui admettaient la loi d'airain, la εἱμαρμένη, et la mantique qui suppose cette loi. Ce problème, Origène le rencontrera à son tour, notamment lorsqu'il essaiera d'expliquer certaines paroles des Écritures qui semblent exclure la liberté humaine. Nous constaterons que la solution du théologien chrétien ne diffère pas sensiblement de celle des philosophes positifs de son époque. Maxime reproduit la solution qu'ils proposaient non sans une certaine force. Le fond de sa thèse, c'est qu'il n'y a pas d'opposition réelle entre les révélations oraculaires et les prévisions de la sagacité humaine. L'oracle déclarait aux Athéniens que des murs de bois les sauveraient. Thémistocle s'employa à les persuader que ce serait à leurs navires qu'ils devraient leur salut. On aurait pu à la rigueur se passer de l'oracle. L'intelligence de Thémistocle suffisait.

Alors pourquoi recourir aux oracles ? « Parce que les conseils des hommes ne sont pas sûrs ; ils ne méritent pas toujours la confiance ; ils sont dictés par les passions, par la ruse, et souvent sont trompeurs ». Les conseils des dieux ne trompent pas. Il n'en est pas moins vrai qu'ils sont de même nature que les conseils des hommes [1]. Leur supériorité sur les pronostics de la raison humaine, c'est qu'ils sont vrais et certains. Révélations oraculaires et prévisions humaines diffèrent comme la lumière solaire et la clarté d'un feu terrestre.

En fait la mantique divine et la volonté humaine ne s'opposent pas. Elles sont faites pour collaborer ensemble. La volonté divine dirige l'ensemble, celle des hommes s'exerce dans le détail. Dieu est l'artisan, τεχνί-

1. Θεοῦ δὲ μαντεῖα καὶ ἀνθρώπου νοῦς χρῆμα συγγενές, etc.

της ; les moyens de réalisation, ὄργανα, ce sont les raisonnements et les calculs humains. A chaque instant, les événements et les prévisions du sage coïncident. La divination révèle des catastrophes imminentes ; la sagacité d'un homme supérieur les prévoit aussi. Le ciel et la terre constituent la maison commune des dieux et des hommes. Chacun a sa fonction à remplir dans la maison. Pour traverser les mers avec sécurité, il faut le concours de la science du pilote et de l'imprévu, la εἱμαρμένη qui est cachée dans les choses. Il ne faut donc, ni mépriser la divination et les oracles, ni se méfier de la raison. Surtout il ne faut pas attribuer la responsabilité du mal à Dieu [1].

Maxime de Tyr voudrait que l'on évitât les locutions populaires qui désignaient la fatalité telles que εἱμαρμένη, Ἐρινυς, Αἶσα, Μοῖρα. Ces termes, dit-il, prêtent à confusion et servent facilement d'excuse aux vices. En terminant, il déclare avec force que les passions humaines sont la cause des malheurs des hommes. Pour savoir quelle en sera la fin, il faut à la fois consulter les oracles et la sagesse de Socrate. « C'est pourquoi Apollon louait Socrate d'exceller dans le même art que lui-même [2] ».

Ainsi notre philosophe retient les oracles, mais en transformant l'idée qu'il faut s'en faire. Il rapproche la mantique de la philosophie et de la raison, en éliminant de la croyance aux oracles tout élément de superstition.

Du moment que Maxime admet les oracles, on ne sera pas surpris d'apprendre qu'il n'était pas opposé à la représentation figurée des dieux [3]. Les raisons qu'il fait valoir pour justifier les images des dieux n'ont rien d'original, mais elles sont intéressantes à connaître, puisqu'elles paraissaient suffisantes à la plupart des philosophes de ce temps.

1. XLI, 3 : οὐ γὰρ θέμις ἀνάπτειν θεῷ αἰτίαν κακοῦ.
2. ὅτι ἦν ὁμότεχνος αὐτῷ.
3. Discours II : εἰ θεοῖς ἀγάλματα ἱδρυτέον.

Maxime rappelle que de tout temps les hommes ont tenu à marquer leur reconnaissance envers leurs bienfaiteurs en les divinisant sous des noms différents. Pan, Dionysos, Artémis sont des bienfaiteurs élevés au rang des dieux. N'a-t-on pas divinisé certains fleuves, le Nil, le Danube, l'Achelous, l'Eurotas, l'Ilissus ? Dès lors comment les hommes n'auraient-ils pas honoré la divinité, τὸ θεῖον ? On érige des statues aux grands hommes. A plus forte raison, doit-on élever aux dieux des sanctuaires et les doter d'images. Assurément les dieux n'ont besoin ni de temples, ni d'inscriptions, ni d'images. Mais les hommes, en raison de leur faiblesse, ont besoin de symboles qui leur rappellent les dieux. Il n'a pas suffi aux hommes du langage parlé, il a fallu inventer l'écriture pour suppléer à la faiblesse de la mémoire. Certaines âmes fortes se passeraient bien de ces symboles, mais elles sont rares. C'est pour cette raison que les antiques législateurs ont décrété le culte des images en tant que « signes de l'hommage que l'on rend à la divinité ». Ces symboles admettent une grande diversité. Les Grecs ont choisi le plus beau. C'est la forme humaine. Les Égyptiens, les Perses, les Lybiens, ont choisi d'autres symboles. C'est donc une coutume universelle fort variée en ses manifestations d'honorer les dieux par des images.

Concluons, dit-il, qu'il faut nous conformer à l'usage. Le Dieu absolu est si élevé qu'il nous échappe entièrement ; on ne peut même le nommer ; on ne peut saisir son être. Il faut donc recourir à des symboles visibles. « Notre infirmité nous contraint d'appeler dieu ce qu'il y a de plus beau parmi nous. L'essentiel, c'est que les symboles nous fassent reconnaître le Divin. Qu'un Phidias par son art réveille en nous le souvenir des dieux, et que d'autre part des animaux sacrés y poussent les Égyptiens, j'y consens. La différence des symboles ne provoque pas en moi d'indignation.

Dans maint discours, Maxime de Tyr essaie de définir

la fin que doit se proposer la philosophie, τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας [1]. Il faut entendre par cette fin l'idéal de vie que doit rechercher le philosophe, il faudrait dire, l'honnête homme. On serait singulièrement déçu si l'on s'attendait à trouver dans ces discours rien qui ressemblât par exemple à la discussion si serrée qu'Aristote a consacrée au même sujet dans sa morale à Nicomaque. Notre philosophe ne se doute nullement du caractère complexe de la question. Il oppose simplement son idéal de vie à celui que poursuit le commun des hommes. Ceux-ci se proposent uniquement le plaisir. Les princes comme les simples gens le recherchent également. Maxime entend par plaisir la satisfaction des sens, la vulgaire volupté. Il s'efforce de démontrer que cette poursuite du plaisir est vaine et décevante, que les satisfactions que l'on convoite si ardemment ne durent pas et n'apportent pas le bonheur. Son développement n'offre qu'un seul trait un peu original. Nous l'avons déjà signalé. Maxime analyse avec beaucoup de justesse la force d'emprise qu'a sur la nature humaine le plaisir. C'est un avantage marqué qu'il a sur la raison [2]. La vertu n'a pour elle que celle-ci, et encore la raison, ou comme il dit le Logos, n'est pas d'accord avec elle-même. Voyez les philosophes. Pas de question qui les divise plus que celle du souverain Bien. Il arrive même que la raison se fait l'auxiliaire du plaisir. L'homme est de nature mixte. Il tient à la fois de l'être immortel et de l'être périssable, de la chair et de l'esprit. Toutefois la nature supérieure de l'homme trouve un auxiliaire inattendu. C'est la souffrance, ce sont les tribulations. Maxime

1. Voir les discours XXIX, XXX, XXXI, XXXII. Ce dernier est intitulé : De la volupté ; si elle est un bien, ce n'est pas un bien certain. A signaler encore les discours XXXIII, XXXV, sur la vie cynique, XLI sur l'origine des maux. C'est là qu'il déclare que les maux ne viennent pas ἐξ οὐρανοῦ (ch. III).

2. XXXIII, ch. II : Παρὰ λόγου ἐπικουρία ἡδοναῖς.

revient assez souvent sur cette idée et a consacré un discours à la développer [1].

Maxime de Tyr est un excellent exemple de philosophe platonicien de ce temps. Il s'est approprié en gros l'idéalisme de Platon, notamment ses idées morales et religieuses. Ce qui le distingue des anciens platoniciens, c'est qu'il a des complaisances marquées pour la religion traditionnelle et populaire. Il admet la mythologie. « Je crois Homère », dit-il. Il ne rejette pas les oracles et la mantique. Il fait l'apologie du culte des images.

Cependant, pas plus que Plutarque, il n'adopte telle quelle la religion populaire. Il lui attribue une signification philosophique, il la spiritualise. Ce n'est pas précisément qu'il l'allégorise, mais il l'interprète de façon à l'imprégner de platonisme. Il offre ainsi un exemple fort intéressant de l'alliance d'une philosophie et de croyances populaires.

Ce qui manque entièrement, c'est l'esprit critique. D'instinct il le craint. C'est peut-être pour cette raison qu'Épicure lui fait horreur. Les chrétiens ne flétriront pas avec plus de véhémence le philosophe que Lucrèce a célébré comme le libérateur de son âme.

1. C'est le discours XXXIV.

CHAPITRE XII

LUCIEN DE SAMOSATE

Épictète, Plutarque, Dion de Pruse, Maxime de Tyr, représentent bien ce qu'on peut appeler les philosophes positifs et dogmatiques de leur temps. Lucien de Samosate et Celse conservent ce qui reste encore d'esprit critique chez les philosophes. Leurs idées morales et religieuses sont d'autant plus intéressantes. Notre tableau de l'évolution de la pensée grecque de ce temps serait incomplet si nous les omettions.

Lucien est né à Samosate en Syrie vers l'an 125. De très modeste origine, il ne parlait même pas grec dans son enfance. Il trouva moyen d'étudier. Il fréquenta les écoles de rhétorique d'Ionie. Il débuta comme sophiste itinérant. Il eut des succès et parcourut l'Asie-Mineure, la Grèce, la Macédoine, l'Italie, la Gaule. Plus tard il s'établit à Athènes, où il vécut vingt ans de 165 à 185. C'est alors qu'il produisit la plupart de ses écrits. Il termina sa carrière comme haut fonctionnaire en Égypte.

Le premier fait saillant de sa vie, c'est qu'il débute par la rhétorique, qu'il s'en lasse et qu'il devient philosophe. Lui-même nous apprend les raisons de son infidélité à la rhétorique. Dans son écrit intitulé *Double accusation*, il fait dire à la rhétorique les griefs qu'elle a contre lui et il présente sa défense. Elle rappelle qu'il n'était même pas grec, qu'il ignorait la langue des Hellènes. Elle l'avait

pris, lui avait appris à parler, l'avait dégrossi, et enfin lancé. Dès qu'il avait eu quelque réputation, il l'avait abandonnée pour suivre la philosophie. Lucien reconnaît qu'en effet elle a fait de lui un Grec ; s'il l'a abandonnée, c'est que sa coquetterie, son affectation, sa passion du plaisir, sa recherche des applaudissements l'ont dégoûté. Dans son *Pêcheur ou les revenants ressuscités* il fait sa confession (ch. 29 et suiv.). Il a commencé par la rhétorique, mais il a trouvé chez les rhéteurs tant de mensonges, de tromperie, de violence et de vain bruit, qu'il les a fuis. N'est-ce pas sous une forme un peu différente l'expérience de Dion ? C'est la frivolité de la sophistique qui éloigne l'un et l'autre. Que Lucien se soit détourné de la rhétorique pour un tel motif, indique chez ce grand ironiste un fonds de sentiments vraiment sérieux et élevés. C'est ce qui permet de croire à la sincérité d'une déclaration qu'il fait dans le *Pêcheur*. « Je déteste, dit-il, le charlatanisme et les imposteurs ; je hais le mensonge et l'orgueil, je suis l'ennemi des gens qui pratiquent ces vices et ils sont nombreux ». Il ajoute qu'il aime le vrai, le beau, le simple. « Ma nature est telle que je déteste les méchants et que je loue et aime les bons » (20).

Dans ce même écrit, il dit ce qu'il attendait de la philosophie lorsqu'il est allé à elle. Il espérait, dit-il, qu'elle serait pour lui le port après tant de tempêtes (29). La philosophie et les maîtres lui inspiraient une vive admiration. A ses yeux, les grands philosophes étaient les législateurs qui avaient donné les règles de la vie supérieure. Ne promettaient-ils pas à ceux qui observeraient leurs préceptes les meilleurs des biens, τὰ ἄριστα ?

Un jour il a même fait le portrait du philosophe de ses rêves. C'est Démonax [1]. Celui-ci n'est pas un faiseur

1. Le *Démonax* se compose de deux parties. Ch. 1-11 contiennent l'éloge du philosophe et ch. 12 à 62 donnent un choix de ses sentences. Le dernier chapitre raconte sa mort. On a contesté l'authenticité de cet écrit.

d'abstractions, un subtil dialecticien, un esprit spéculatif, c'est une sorte de saint laïque. Il rappelle Diogène, mais il n'a pas sa grossièreté, il est sociable et humain. « C'était, dit-il, de tous les philosophes que j'ai connus le meilleur ». Il est à noter que d'après lui Démonax n'est pas devenu philosophe par admiration des philosophes et par imitation; il a obéi à une sorte de vocation; il s'est senti « poussé vers le Bien », dès son enfance.

Dans son *Cynique*, il rapporte une conversation qu'il aurait eue avec un philosophe de l'école de Diogène. Bien loin d'être une charge, ce petit écrit au fond dénote une vive admiration pour le vrai cynique. Sans doute, l'ironie n'y perd pas ses droits, mais elle est bien discrète.

Il faut le reconnaître, Lucien a des aspirations qui ne trouvaient aucune satisfaction chez les sophistes, et qui l'emportent vers la philosophie. Comme tous ceux de son temps qui l'ont cultivée, ce qu'il lui demande ce n'est point la science, ni la haute spéculation, ni la solution des problèmes qui avaient tant préoccupé les anciennes écoles, c'est une règle ferme de vie avec l'espoir que l'application de cette règle lui procurera le bonheur.

Lucien, comme tant d'autres, a fait le tour des philosophes. Il a lu les maîtres; ils lui ont inspiré une très réelle admiration. Il lui est arrivé de reconnaître que la philosophie pouvait parfois transformer un individu et d'un débauché faire un homme vertueux. C'est ce qu'il déclare en termes formels dans le procès qu'il imagine entre l'Académie et l'Ivresse dans sa *Double accusation*. Et cependant il a fini par fausser compagnie à la philosophie aussi bien qu'à la rhétorique. Il déclare qu'après lui avoir fait concevoir les plus grands espoirs, elle l'a déçu. Il se donne pour un désillusionné. Les raisons qu'il allègue pour justifier sa défection méritent d'être exami-

Qu'il s'y mêle des interpolations, peut-être étendues, surtout dans la seconde partie, c'est possible. Le reste est bien dans l'esprit de Lucien.

nées avec soin. Il les a formulées sous différentes formes dans son *Hermotine*, son *Pêcheur*, sa *Double accusation*. Tout d'abord les inconséquences des philosophes l'ont éloigné de la philosophie. C'est un point sur lequel il ne se lasse pas d'insister. Il prend un plaisir cruel à mettre les philosophes en mauvaise posture. Le plus souvent leurs mœurs sont en contradiction flagrante avec leurs paroles. Dans sa *Double accusation* il met en scène la philosophie elle-même. Devant elle il fait leur procès aux philosophes. La philosophie est obligée de convenir que sa peinture est exacte. — Un autre grief qu'il fait valoir contre la philosophie, c'est que chaque école prétend être seule à même de conduire les hommes au bonheur que promettent toutes les philosophies. Chacun s'offre à diriger les chercheurs. On ne sait plus à la fin à qui se confier. Il est clair qu'il faudrait un guide sûr, mais où le trouver? Qui nous garantira celui que nous choisirions? — Enfin pour savoir quelle est la vraie philosophie, il faudrait avoir le temps d'étudier les systèmes. Cela prendrait bien plus qu'une vie entière. Et quel discernement ne faudrait-il pas avoir pour juger de la valeur et de la vérité d'un système !

Lucien nous a-t-il livré les vraies raisons de la déception qu'il prétend lui avoir été infligée par la philosophie? Étaient-elles suffisantes pour l'en éloigner? Ne cachent-elles pas une raison plus profonde?

Lui-même à son insu s'est trahi. Dans sa *Double accusation* il a laissé percer son véritable sentiment. Ainsi que reproche-t-il au stoïcisme? Ses subtilités, sa terminologie trop technique, son langage obscur, et surtout son idéalisme trop transcendant pour ne pas être chimérique. Les griefs qu'il fait au platonisme sont de même nature. Il l'accuse de planer dans les nues, d'oublier ce qui est à ses pieds, de se perdre dans la métaphysique et de discuter des problèmes tels que l'immortalité de l'âme qui n'ont point d'intérêt pour un esprit positif. Un sens aigu

de la réalité, doublé d'une faculté critique extrêmement développée, l'a tout de suite mis en défiance, et l'a empêché de subir l'ascendant de la philosophie. Les plus illustres maîtres n'ont pas désarmé son sens critique. Il n'a vu que les points faibles de leur spéculation ; il n'en a pas senti la grandeur. Dans son plaidoyer de la *Double accusation* il se défend d'avoir manqué de respect à Platon, à Aristote, à Zénon ; il n'a flétri que les philosophes charlatans et inconséquents. Cependant partout ailleurs il traite les plus grands avec une désinvolture que sa verve comique et son talent de caricaturiste ne suffisent pas à expliquer et à excuser. Au fond Lucien est de ces gens qui restent jusqu'à la fin incapables de goûter la très haute poésie comme la très profonde pensée. Il ne s'élève jamais au-dessus d'un certain niveau. Tout ce qui le dépasse lui paraît chimérique et absurde.

Son *Ermotine* est peut-être celui de ses écrits où il s'est le plus livré. Ermotine est un homme simple, candide, enthousiaste. Ses préoccupations sont nobles et pures. Il rêve d'une félicité qui n'aurait rien de commun avec les jouissances vulgaires, mais qui serait faite de vertu, de vérité, de beauté. Il croit que la philosophie peut lui procurer le bonheur qu'il convoite. Parmi tous les systèmes il choisit le stoïcisme. A vrai dire, il l'avoue, son choix n'a pas été très réfléchi ; ce fut un peu l'effet du hasard. Cependant il croit qu'un dieu l'y a conduit. Voilà vingt ans qu'il fréquente l'école d'un philosophe. A cette heure, il est aussi enthousiaste qu'au premier jour.

Lucien entreprend de le dégriser. Avec une cruelle pénétration, il lui démontre tout ce qu'a de chimérique son entreprise. Il feint de l'avoir lui aussi tentée. Les désillusions et les difficultés l'ont rebuté. Les philosophes se sont chargés de lui prouver que leurs belles prédications n'étaient que phrases creuses. Hermotine fait une belle défense, mais finalement, poussé de retranchement en retranchement, il reconnaît qu'il a perdu son

temps, et qu'il a poursuivi une chimère. Il pleure sa vie perdue. Il ne lui vient pas à l'esprit de répliquer à son impitoyable critique que si la philosophie n'est qu'une chimère, cela ne l'a pas empêché d'en retirer de grandes jouissances, qu'elle l'a préservé des basses passions, et qu'elle lui a procuré une règle de vie qu'il n'a pas eu à regretter.

La conclusion de Lucien est qu'Ermotine ne doit pas lui en vouloir d'avoir dissipé son erreur; rien ne vaut que la vérité. La sagesse, c'est de vivre comme le commun des hommes.

Cependant ce même homme passablement terre à terre et de médiocre envergure, a des aspirations qui ne sont pas ordinaires. Il a la passion de la vérité, de la probité, de l'honnêteté. C'est une nature très saine. Pour son malheur, il était d'une époque qui avait hérité du scepticisme critique des ruines, et qui essayait péniblement de se refaire des doctrines sûres. C'est un effort qu'il n'a ni compris ni suivi.

Quelles ont été en religion les sentiments et les idées de cet homme?

Demandons-lui tout d'abord ce qu'il pense de la mythologie et de la religion des Grecs. Son *Prométhée*, ses *Dialogues des dieux*, ses *Dialogues maritimes*, ses *Dialogues des morts*, nous donneront sa réponse.

Rien de plus caractéristique de son vrai sentiment que son *Prométhée*. Le Titan est étendu vaincu sur le rocher du Caucase. Hermès et Héphaistos l'y ont cloué et doivent attendre que vienne le vautour. Prométhée profite de ce délai pour se justifier des accusations dont on l'a accablé. On l'a accusé d'avoir trompé Zeus lui-même dans le partage des viandes et d'avoir gardé pour lui la meilleure portion. Puis il a commis le crime d'avoir créé les hommes et de leur avoir donné le feu. Il ne nie pas la supercherie dont Zeus a été victime, mais n'est-il pas indigne de Zeus de se venger? C'est vrai qu'il a créé des

hommes. Mais quelle était son intention? C'était de former des êtres qui pussent offrir un culte et des sacrifices aux dieux. Le contraste même de leur condition avec celle des immortels était bien fait pour rehausser la félicité des heureux. Seuls des êtres à forme humaine pouvaient servir à ces fins. Enfin s'il a dérobé le feu, celui-ci n'en a pas été diminué. D'ailleurs les dieux n'ont pas besoin de feu. Hermès déclare que Prométhée est un grand sophiste. L'aigle arrive.

Voilà ce que Lucien a fait de la grande légende qui a inspiré à Eschyle son sublime Prométhée! Il excelle à dépouiller l'antique mythe de tout son prestige, à le rapetisser et à rabaisser les dieux qu'il met en scène au niveau de la plus médiocre humanité. Zeus est représenté comme un despote mesquin, jaloux et cruel. Comme le fait très justement remarquer Hermès, Prométhée ne peut se justifier qu'en diminuant Zeus. « Tellement tu l'as accablé en voulant te défendre ». Prométhée lui-même n'est plus le Titan, le demi-dieu de la légende, c'est un subtil avocat. D'autre part, il est visible que l'auteur a une haute idée de la divinité de Zeus. Quand il dénonce sa puérile méchanceté, Prométhée s'écrie : « je rougis pour Zeus de le voir si vétillard et si grognon. Garder ainsi rancune et thésauriser sa fureur, cela n'est pas digne des dieux, ni royal ». La disproportion entre le tort qui lui a été fait et sa vengeance l'expose au reproche de petitesse, de promptitude à la colère. Les hommes seraient plus raisonnables. En passant, le Titan dénonce l'immoralité des dieux et les amours de Zeus. Ce qu'il ne peut admettre, c'est que les dieux soient jaloux. « Quand on est des dieux, on doit être bon, entièrement étranger à la jalousie ».

Lucien rejoint ici les philosophes de son temps. Il a la même haute idée de Dieu. Platon a passé par là.

Les vingt-six dialogues des dieux sont fort spirituels. Ce sont de brèves conversations que Lucien imagine

entre Zeus et Hermès, Prométhée, Éros, Ganymède, Héré, ou d'Apollon avec Héphaistos, de Poseidon avec Hermès, etc.

Rien ne donne une idée plus vive de la décrépitude de la mythologie grecque classique. En tant que religion, elle fait l'effet d'être usée au dernier point. Lucien en est le fossoyeur et il ricane. Il se plaît à représenter les dieux de l'Olympe comme une humanité mesquine et médiocre, médisante et méchante, à la fois puérile et vieillotte, enfin dépravée et vicieuse. Les derniers vestiges de la vénération qu'inspiraient les dieux ont disparu. Au siècle de Périclès, on se permettait de les plaisanter. Aristophane a bien tourné en ridicule Dionysos. Euripide risque mainte impiété. Mais il ne fallait pas dépasser la mesure. On le vit bien par le procès de Socrate. Maintenant plus rien ne subsiste de cette piété. Lucien sait fort bien qu'il n'a rien à redouter et que le public l'applaudira [1].

Les quinze dialogues maritimes sont aussi irrévérencieux, mais il s'y mêle une fantaisie et une grâce tout helléniques qui estompent la satire. On s'étonne que ce Syrien ait pu devenir Grec à ce point. Quelle puissance d'assimilation possédait encore le génie de la Grèce !

Il n'y a pas lieu de nous arrêter davantage aux trente dialogues des morts. Qui ne les connaît pas? Lucien y a donné libre carrière à son talent de critique et de caricaturiste. Il déshabille les tyrans, les rois, les illustres généraux, les grands et les puissants, et sous les oripaux il expose l'homme le plus souvent médiocre et lâche. Il se moque des philosophes (X, 7), des rhéteurs (X, 9), des devins (XXVIII, 3). Les seuls philosophes qui trouvent grâce à ses yeux, ce sont les cyniques, Antisthène, Cra-

1. Edgar Quinet a merveilleusement senti et exprimé cette décrépitude des dieux classiques dans un chapitre de *Merlin l'Enchanteur* intitulé : Les dieux changés en nains.

tès, Diogène, Ménippe. Ce qu'il admire chez eux, c'est la rude franchise. « Tu as hérité »; dit Cratès à Diogène, « d'Antisthène, comme j'ai hérité de toi un héritage bien supérieur à l'empire des Perses ». Qu'est-ce? « C'est la sagesse, la maîtrise de soi ; la véracité et la franchise, c'est la vraie liberté ».

En fait, Lucien n'a fait qu'exprimer un sentiment qui était devenu très général. L'ancienne religion, la romaine comme la grecque, avait de moins en moins de prise sur les esprits. Son caractère officiel, ses institutions qu'Auguste avait voulu restaurer ne réussissaient plus à la préserver d'une irrémédiable décadence. Les aspirations mystiques cherchaient ailleurs leur satisfaction. De là la vogue croissante des cultes originaires de l'Orient et des mystères rajeunis. Lucien suit le mouvement. Il exprime tout haut ce que chacun pense des dieux de l'Olympe. Ils lui font l'effet d'être vieillis, désuets, ridicules. Il les abandonne à son tour et se tourne vers les cultes exotiques.

Cette dernière évolution de sa pensée a trouvé une expression vive et pittoresque dans son *Ménippe*. C'est ce qui fait que ce petit écrit a presque autant d'importance que son *Ermotine*. Ménippe, le philosophe cynique, rencontre son ami Philomidès. Il lui raconte qu'il est descendu au séjour des morts. Il en revient. Il explique les raisons qui l'ont amené à faire ce voyage au pays des ombres. Ce passage est un véritable fragment d'autobiographie (ch. 3 à 5). Homère et Hésiode avaient bercé, enchanté sa jeunesse. Les désordres des dieux ne l'offusquaient pas. Leur conduite lui paraissait naturelle et légitime. Mais plus tard, il constate que les lois de la cité condamnent précisément ce désordre ; elles flétrissent les actes que célèbrent les poètes chez les dieux. Le voilà fort embarrassé! De quel côté est la vérité? Faut-il imiter les dieux ou obéir aux lois? Il consulte les philosophes. Il leur demande une règle de vie simple et

certaine. Ils l'ont tous déçu, déclare-t-il. Chacun vante sa marchandise. L'un préconise la volupté. D'après un autre, c'est le contraire qu'il faut rechercher. Il propose une vie austère et dure. Un troisième prêche la misanthropie. C'est le cynique. Ces philosophes, dit-il, ne me parlaient que du Cosmos, des idées incorporelles, ou de vide et d'atomes. C'était un défilé de termes contradictoires. Ce qu'il y avait de plus embarrassant, c'est que chacun débitait des discours également persuasifs, quelle que fût la thèse qu'il soutînt. Ce qui avait fini par l'éloigner tout à fait des philosophes, c'est que leur conduite jurait avec les principes qu'ils professaient. Ceux qui affichaient le mépris des richesses, étaient le plus âpres au gain. Tous étaient avides d'applaudissements, susceptibles et vaniteux. C'était à qui tonnerait contre le plaisir et qui en secret le rechercherait.

C'est alors que l'idée lui vint d'aller à Babylone pour y consulter un célèbre mage. On lui avait dit que les mages avaient le pouvoir de faire descendre dans le Hadès et d'en faire remonter. Il irait consulter le fameux Tirésias ; il lui demanderait « quelle est la vie parfaite », τίς βίος ἄριστος. Ainsi fut fait. Ménippe obtint du mage Mitrobartanès qu'il lui ouvrît l'accès du séjour des morts.

Une minutieuse préparation rituelle était nécessaire. La description en est curieuse et intéressante. Pendant vingt-neuf jours à partir de la nouvelle lune, le mage lui ordonne de se baigner chaque jour dans l'Euphrate. Il doit réciter une longue oraison au soleil levant. C'était une sorte de chant magique. Puis Mitrobartanès lui humectait trois fois le front de salive, et lui ordonnait de rentrer sans regarder les passants. Sa nourriture se composait de lait et de glands, sa boisson de miel et de l'eau du Choaspe. Il couchait dehors sur l'herbe. La préparation se termina par une longue cérémonie. Au milieu de la nuit, le mage et lui se rendent au Tigre. Il s'y plonge ; le mage l'essuie, le purifie avec des herbes et des flam-

beaux, et marmotte la prière magique. C'est pour l'immuniser contre les « apparitions » τὰ φαινόμενα. On rentre à la maison. Le mage se revêt d'une robe, genre médique. Il équipe Ménippe d'une peau de lion, d'un bonnet de feutre, d'une lyre.

Vient ensuite la description de la descente au séjour des morts, des premiers spectacles qui se présentent à eux. Lucien avec sa verve habituelle imagine une assemblée des ombres qui doit juger certains riches. Enfin Ménippe rencontre Tirésias. Il lui pose sa question. Tirésias répond, et c'est le résumé de la sagesse de Lucien. « La vie préférable à toute autre, c'est celle du commun des mortels. Abandonne la folie de disserter sur les corps célestes et de rechercher des principes et des fins. Dédaigne les fameux syllogismes des sages. Considère tout cela comme pure sottise. Propose-toi comme unique fin de traverser la vie présente le mieux possible, divertis-toi de toutes choses et ne te passionne pour rien ». C'est la conclusion même de *l'Ermotine*.

Est-ce trop dire que cet écrit marque une dernière évolution de la pensée de Lucien? Revenu de la philosophie, il se tourne vers la religion. Pas un instant, il ne songe à s'adresser à la religion officielle. Nul n'en connaît mieux que lui le vide. Il interroge l'Orient. Le magisme, les rites pleins de mystère tout d'abord l'attirent. Il y a peut-être cru un instant. De nouvelles expériences vont de nouveau lui apporter de décisives désillusions.

C'est ce que vont nous apprendre deux de ses plus importants écrits, son *Alexandre* et son *Pérégrinus*.

Alexandre d'Abonotique, contemporain de Lucien, avait fondé un oracle et organisé un mystère qui eurent un succès extraordinaire. A une foule de gens il apparaissait comme un prophète accrédité des dieux, le fondateur d'un nouveau culte, presque un personnage divin lui-même. Sa réputation était immense dans toute l'Asie-

Mineure et était même parvenue jusqu'à Rome. Des inscriptions, des médailles, prouvent que le culte fondé par Alexandre eut des adeptes pendant plus d'un siècle. Lucien en quête de religion voulut savoir ce que valait le personnage. Il entreprit d'écrire sa biographie.

Il raconte les origines d'Alexandre. Sa jeunesse ne paraît pas avoir été bien édifiante. Très habile, il parvient à faire croire qu'il est le prophète ou révélateur d'Esculape, qu'Apollon va bientôt paraître. La théophanie annoncée a lieu. Le dieu se manifeste sous la forme d'un serpent qu'on appellera Glycon. Lucien raconte ensuite comment cet Alexandre fonda un oracle, par quels moyens il le rendit célèbre, comment enfin il institua un mystère dans lequel lui-même apparaissait comme l'époux d'une divinité, de Séléné. Lucien note que les seules gens qui ne s'en laissaient pas imposer par Alexandre, c'étaient les épicuriens et les chrétiens. Pour les discréditer et par là annuler les effets de leurs critiques, le charlatan les déclarait athées. Il est curieux de voir chrétiens et épicuriens dénoncés ensemble.

On s'est demandé, dans ces derniers temps, si cet Alexandre d'Abonotique méritait la flétrissure que lui a infligée Lucien. Ne se pourrait-il pas que ce personnage ait été une sorte de réformateur religieux que le rationalisme superficiel de Lucien en même temps que sa malice naturelle ne pouvaient comprendre? M. Weinreich et après lui M. F. Cumont l'ont pensé. Ils ont tenté de réhabiliter Alexandre d'Abonotique. Si vraiment ce personnage a été autre chose qu'un habile charlatan, et s'il y a eu dans l'espèce de religion qu'il a tenté de fonder quelque chose de sérieux et quelque mysticisme véritable, il est bien possible que Lucien ne l'ait pas senti et l'ait méconnu. Il est excusable de n'avoir pas compris que parfois une religiosité sincère s'allie à un charlatanisme trompeur. Quoi qu'il en soit, nous estimons que Lucien a

vu juste. Alexandre d'Abonotique a été un merveilleux « goète [1]. »

La question qui nous intéresse n'est pas tant de savoir si Lucien a calomnié le prophète d'Abonotique que de constater quel a été l'effet sur lui-même de ce qu'il a cru apercevoir. Il est déjà curieux de voir un esprit aussi sceptique s'intéresser à ce point à une manifestation religieuse. La religion avait donc de l'attrait pour lui, puisqu'il a étudié avec tant de soin le cas de cet Alexandre! Nous ne nous expliquons cet attrait que par le fait que Lucien, déçu par la sophistique et désillusionné de la philosophie, en désespoir de cause s'est tourné vers la religion. Lui procurera-t-elle les satisfactions qu'il avait vainement cherchées ailleurs? Il est naturel que lui-même, originaire de la Syrie, familier avec l'Asie-Mineure, ait porté son attention sur une dévotion qui jouissait d'un si grand crédit dans ces contrées. Il a entrepris l'enquête qu'il voulait faire dans l'esprit qui lui était habituel. C'est en critique qu'il étudie le nouveau prophète. Tout de suite la prodigieuse habileté du personnage le frappe. Pour le pénétrer, dit-il, il faudrait être un Démocrite ou un Épicure. Son sens critique ne tarde pas à découvrir tout ce qu'il y avait de sottise, de crédulité, de basse superstition dans le nouveau culte. Les fervents adeptes d'Alexandre sont bien dignes de leur réputation de stupides et ignorants habitants de la Moesie. En même temps, il démêle les savantes supercheries du pseudo-prophète et son art consommé de tromper le public. Il pousse ses investigations, découvre le passé du personnage, dévoile son train de vie. Une fois de plus les inconséquences du réformateur comme les inconséquences des philosophes lui paraissent entraîner la condamnation de la doctrine.

1. Voir sur ce point notre étude, *Alex. d'Abon., a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion?* dans la Revue *d'Histoire et de philosophie religieuses* mai-juin 1925.

Il est clair qu'après cette expérience Lucien a promptement perdu toute foi en cette dévotion tant vantée, mise à la mode par Alexandre le faux prophète. C'est maintenant chose jugée à ses yeux. Il est probable que du coup il a enveloppé dans le même mépris toutes les autres dévotions de même nature.

Cependant Lucien ne s'est pas tenu à cette seule expérience. L'Asie-Mineure au IIe siècle a suscité mainte vocation religieuse. Les exaltés y étaient nombreux. C'est en Phrygie vers le milieu du siècle qu'apparaissent Montan et ses deux prophétesses. Lucien eut connaissance d'un certain Pérégrinus que les uns portaient aux nues et que les autres traitaient de charlatan. Ce qu'on lui en racontait incita Lucien à étudier ce personnage, sa vie, ses prétentions. D'après ses renseignements, Pérégrinus aurait mal débuté. Il aurait hâté la mort de son père. En Syrie, il était devenu chrétien, avait été chef d'une église ; à l'occasion d'une persécution, sans doute toute locale, il avait été confesseur. Relâché, il avait quitté le pays, sans doute chassé par ordre du gouverneur. Quelque temps après, il s'était séparé des chrétiens. Il avait erré de lieu en lieu. Finalement il s'était fait philosophe cynique. A la fin, il aurait annoncé qu'il monterait sur un bûcher, à Olympie, à l'occasion des jeux. Effectivement il s'était précipité dans les flammes. Lucien avait été témoin de cet acte.

Manifestement ce Pérégrinus étonne Lucien. Il éprouve quelque embarras pour se l'expliquer. Il ne peut admettre qu'il soit sincère. Il ne lui vient pas à l'esprit que ce pourrait être un exalté. Il lui semble que la vanité est la meilleure explication que l'on puisse donner du personnage et de ses actes. Il voulait faire parler de lui. En fin de compte il sacrifia sa vie à son appétit de gloire. Il pensait qu'une mort théâtrale l'immortaliserait dans le souvenir des hommes.

L'explication de Lucien est peut-être trop simpliste. Il

y a dans la vie de Périgrinus certains actes que la vanité ne suffit pas pour expliquer. Pérégrinus est devenu chrétien. D'après les renseignements de Lucien, il aurait acquis l'entière confiance de ses nouveaux coreligionnaires. Il passait pour un prophète. Fonction de premier plan d'après la *Didaché des XII apôtres.* Il devient chef de communauté, c'est-à-dire évêque ou épiscope. C'est un chrétien si bien en vue, qu'en un jour de persécution, c'est lui qu'on arrête et qu'on jette en prison. Les chrétiens entouraient alors les confesseurs de la plus ardente sollicitude. Pérégrinus fut l'objet d'une particulière affection. Ses amis se multiplièrent pour obtenir sa délivrance et pour adoucir sa captivité. Lucien ne veut voir dans ces adoucissements qu'une exploitation de la crédulité des chrétiens. De ces chrétiens Lucien dit qu'ils étaient convaincus qu'après la mort ils vivraient éternellement, que leur Christ leur avait appris qu'ils sont tous frères, et enfin qu'ils méprisaient les biens de ce monde. Ce sont, pense Lucien, des gens absurdes. Il n'est pas surprenant que Pérégrinus les ait dupés.

Mais les a-t-il réellement trompés ? A-t-il feint d'être chrétien alors qu'il ne l'était pas ? S'il avait été l'hypocrite et l'imposteur que suppose Lucien, aurait-il acquis parmi les chrétiens l'autorité morale que lui attribue son biographe lui-même ? Aurait-il confessé sa foi en prison ? Reconnaissons qu'il a pu être un chrétien sincère, à tout le moins pendant une certaine période de sa vie.

Plus tard, il s'est séparé des chrétiens. Lucien ne dit pas pour quelle raison. A-t-il commis quelque acte qui l'a fait excommunier ? Est-il devenu hérétique ?

S'il cesse d'être chrétien, il devient ensuite philosophe cynique. Ce qui ne laisse pas d'être significatif, c'est que dans ce milieu de philosophes cyniques, il paraît avoir vite acquis un ascendant qui rappelle celui dont il jouissait parmi les chrétiens. Lucien lui-même rapporte le discours d'un philosophe cynique qui célébrait Pérégrinus à

Olympie, à la veille de sa mort. Il a beau donner à ce discours une forme caricaturale, et tourner en ridicule l'orateur, il n'en est pas moins vrai que ce discours prouve que Pérégrinus avait des admirateurs fanatiques parmi ses coreligionnaires en philosophie. La mort enfin de Pérégrinus, si théâtrale qu'elle fût, dénotait chez lui pour le moins une crânerie peu ordinaire. Mais il semble bien qu'il y ait eu autre chose encore dans cet acte. Pérégrinus déclare jusqu'au moment où il se précipite dans les flammes qu'il ressuscitera. Ses amis affirmaient qu'il avait voulu donner par sa mort un exemple éclatant d'endurance. Voilà des traits qui font penser que Pérégrinus était un exalté. Qui sait s'il n'a pas cru que sa mort aurait des effets salutaires? Il a peut-être songé à cette vertu rédemptrice que les chrétiens attribuaient à la mort du crucifié.

S'il y a eu chez Pérégrinus l'exaltation mystique que nous soupçonnons, il est certain que Lucien n'y a pas pensé. Nous l'avons fait remarquer, il y a certains aspects de l'âme humaine qu'il n'a jamais compris. Il fait songer à Voltaire qui consacre les six premières de ses lettres anglaises à la secte des Amis, prouve par là que ces gens l'étonnent et l'intéressent, mais ne parvient pas à comprendre la nature de leurs sentiments et de leurs convictions.

Lucien tout ensemble tranche sur les hommes de son temps, et par le fond de ses sentiments, il est bien des leurs. Il est le seul écrivain du IIe siècle avec Celse qui ait conservé l'esprit critique. Plutarque, Numénius, Maxime de Tyr, Philostrate, sont des naïfs en comparaison de Lucien. Son esprit critique et réaliste est même si aiguisé qu'aucune doctrine n'a pu le satisfaire. Il en apercevait du premier coup d'œil les points faibles et l'insuffisance. D'autre part, comme tous ses contemporains parmi les philosophes, il est très exclusivement préoccupé de morale et de religion. Les spéculations de la

pensée antique ne lui disaient plus rien. Sur le fond des choses, il ne pense pas autrement qu'Épictète, Plutarque ou Dion de Pruse. Il a la même conception de Dieu, et par conséquent le même mépris de la superstition grossière, tout en s'intéressant aux manifestations religieuses de son temps et de sa province.

A la différence de la plupart des philosophes de son temps, Lucien n'est jamais arrivé au repos de l'âme, à la sérénité d'une pensée qui croit posséder la vérité. D'autres trouvent dans l'idéal stoïcien les apaisements qu'ils cherchaient, d'autres dans un platonisme quelque peu transformé, certains dans des idées et des convictions à moitié philosophiques, à moitié mystiques. Aucune doctrine n'a pu satisfaire son esprit critique. Les inconséquences de ceux qui la professaient l'ont toujours rebuté. Finalement, comme il le dit lui-même, revenu de toutes les philosophies et de toutes les religions, il s'est résigné à vivre comme le commun des hommes. Sextus Empiricus était arrivé à la même conclusion.

CHAPITRE XIII

CELSE

Dans le premier volume de cet ouvrage nous avons tenté de dégager de tant d'études consacrées à Celse un portrait qui pût paraître définitif. Nous n'avons pas à revenir, ni sur l'homme, ni sur son livre. Mais il nous reste à exposer d'après les textes le détail de ses idées. Elles sont singulièrement caractéristiques de son temps.

A bien des égards Celse rappelle Lucien qui fut peut-être son ami. Comme lui, il a l'esprit critique le plus acéré. Sa critique est même plus pénétrante et plus forte que celle de Lucien. Surtout il est plus sérieux et plus ardent. Il ne s'est pas contenté comme le Samosate d'effleurer la philosophie pour s'en dégoûter presque aussitôt, parce que les philosophes se contredisaient les uns les autres, et souvent menaient une vie qui donnait le démenti à leurs principes. Il a profondément médité Platon et les stoïciens, et s'est fait une philosophie qui l'a pleinement satisfait. Comme Lucien il a eu le goût des choses religieuses. Là aussi il se montre plus sérieux et plus averti que le grand ironiste. Il a étudié avec soin les religions de son temps et a porté son attention notamment sur le judaïsme et le christianisme. Nous avons noté les diverses raisons qui les lui font rejeter.

Quelles sont ses idées à la fois philosophiques et religieuses? Pour être tout à fait exact, il faudrait peut-être

dire quelle est sa théologie ? Celse, au fond, comme tous les penseurs de ce temps, est plus théologien que philosophe [1].

Sa doctrine de Dieu, comme celle de Plutarque, dérive en première ligne de Platon. Lui-même le reconnaît. Il cite en l'approuvant l'auteur des *Lois* lorsqu'il proclame que Dieu est le commencement, le milieu et la fin de toutes choses (*C. Cels.*, VI, 15 ; VI, 8 et 9). De même il rappelle en y souscrivant certain passage du Timée (VII, 42). Origène dit que Platon a été pour Celse « un maître très efficace des choses de théologie. »

Comme tous les philosophes qui s'inspiraient de Platon, il définit Dieu d'abord par ce qu'il n'est pas. Dieu n'a ni forme, ni couleur (VI, 64). Dieu n'a besoin de rien (VI, 52). Rien n'affecte Dieu (VI, 65). Aucun dommage, aucune douleur ne peuvent l'atteindre (VIII, 2). Dès lors, Dieu est différent de tous les êtres (VI, 63). C'est dire qu'il n'y a en lui aucun anthropomorphisme (VI, 61). Celse critique sévèrement l'anthropomorphisme biblique. Origène qui pense comme lui éprouve quelque embarras à lui répondre (IV, 71). Celse ne peut admettre que Dieu se soit uni à une femme comme semblent le prétendre les chrétiens, pas davantage qu'il soit venu sur la terre. Si l'on réplique qu'en effet Dieu n'est pas descendu sur la terre, mais qu'il a voulu le faire croire, et si les chrétiens en sont convaincus, il leur faudra reconnaître que Dieu a menti. C'est inadmissible (IV, 14 ; IV, 18). Partant de la même idée, très logiquement, Celse s'élève aussi contre l'idée que le Diable a pu se dresser contre Dieu, que le fils de Dieu lui a été livré. Autant dire que Dieu s'est trouvé inférieur au Diable (VI, 42).

1. Nous rappelons que le *Contra Celsum* d'Origène contient de copieux extraits du *Discours véritable* de Celse. Ils suffisent pour que l'on ait pu reconstituer l'ouvrage lui-même. Cela a été d'autant plus facile qu'Origène applique à la réfutation de son adversaire sa méthode habituelle d'exégèse. Il cite et commente ensuite.

Cependant le Dieu de Celse a des attributs très positifs. Ici encore il s'est inspiré de Platon et de son école. Il aime à répéter la formule bien grecque : Dieu est beau, bon, bienheureux (IV, 14). Ailleurs il reproduisait une des plus originales pensées de Platon : Dieu est inexprimable. Cependant l'âme humaine peut l'entrevoir un instant. Pour y arriver, il faut avoir longtemps pratiqué Dieu. Alors, tout à coup, il jaillit dans l'âme une sorte d'étincelle. Platon, dans une de ses lettres, déclare sa pensée sur celui qui est πρῶτος ἀγαθός. Il dit qu'aucune parole ne peut le définir, mais qu'après avoir été longtemps en contact avec l'âme, « soudain comme jaillit une flamme, s'allume dans l'âme une lumière » (VI, 3).

La nature divine implique nécessairement que Dieu ne peut entrer en contact avec les corps et la matière. Ils le souilleraient. Donc Dieu n'a créé que ce qui est immortel, ὅσα ἀθάνατα. « L'âme est son œuvre. Le corps est l'œuvre d'une autre nature » (IV, 52 et 61). De même les phénomènes météorologiques ne sont pas l'œuvre de Dieu (IV, 75). Pas plus que Platon, il n'admet que Dieu soit l'auteur du mal. Ce monde est mauvais, donc Dieu ne l'a pas créé. « Autrement Dieu serait l'auteur des maux et du mal ». Ce qui n'est pas plus admissible, c'est que Dieu ait fait les hommes ce qu'ils sont. La Genèse en le faisant détruire l'humanité par le déluge, le montre impuissant à la corriger et la réformer (VI, 58). C'est pour cette raison que tout le récit biblique de la création lui apparaît indigne de Dieu. Il est même absurde. « Se représente-t-on Dieu donnant des ordres tel jour » comme le veut ce récit (IV, 60)?

Celse affirme avec force qu'au-dessus de tout il y a le Dieu suprême, πρῶτος καὶ μέγιστος ou ὕψιστος. Les diverses religions le désignent par des noms différents. En réalité ce sont des appellations diverses du même Dieu. « Je pense, dit Celse, qu'il importe peu qu'on appelle Dieu

Très haut, Zeus, Adonaeus, Sabaoth, Amoun, ou comme les Scythes, Papaeus » (V, 41 ; I, 24).

Ce Dieu-là, le Dieu suprême, dit Celse, il ne faut jamais le renier. Il faut tout souffrir plutôt que de dire une impiété à son sujet (VIII, 66).

Ces textes suffisent pour prouver que c'est bien à Platon qu'il a emprunté sa conception de Dieu. Comme les philosophes de son temps, il n'est plus vraiment polythéiste puisqu'il postule un Dieu suprême qui est à part. Il n'est pas cependant vraiment monothéiste puisqu'il admet à côté du Dieu « très haut » des divinités subalternes.

Si attaché que soit Celse à son maître Platon, il ne le suit pas jusqu'au bout. Ainsi il n'admet pas la doctrine de la Providence alors courante parmi les platoniciens. Il ne souscrirait pas à l'idée que Plutarque a développée dans son traité sur la lenteur des sanctions divines. Il veut bien que Dieu exerce sur le Cosmos une action générale, mais il rejette l'idée d'une providence particulière. Il n'a que raillerie pour ceux qui prétendent que l'homme fait l'objet de plus de sollicitude de la part de Dieu que les animaux. Il a exprimé sa pensée dans un curieux passage qu'Origène cite : « Le Tout n'a pas été créé pour l'homme, pas plus que pour le lion, l'aigle ou le dauphin. Il a été créé de façon à ce que, en tant qu'ouvrage de Dieu, il soit parfait dans l'ensemble et dans ses parties. Toutes choses ont été mesurées ou dispensées pour le Cosmos, et non le Cosmos pour les autres ; sauf cas exceptionnels, elles existent pour l'ensemble. Dieu prend soin du Tout ; sa providence ne néglige pas l'ensemble, elle ne devient pas moins bonne avec le temps ; Dieu ne se retire pas en lui-même ; il ne se courrouce pas à cause des hommes, pas plus qu'à cause des singes ou des mouches » (IV, 99 ; même doctrine dans IV, 69). C'est là une conception de la Providence plus stoïcienne que platonicienne.

Sa conception de l'origine du mal l'est aussi, et lui-même remarque qu'il fausse compagnie à Platon. « La somme des maux n'a jamais varié ; il n'y en a ni plus ni moins, et il en sera ainsi également dans l'avenir. Cela en vertu du principe que la nature du Tout est une et homogène » (IV, 62). Ailleurs il déclare qu'il est difficile de savoir « quelle est l'origine des maux ». Il est plus difficile encore de l'expliquer au vulgaire. On doit se borner à inculquer à celui-ci « que les maux ne viennent pas de Dieu, ils sont inhérents à la matière, et ont droit de cité parmi les mortels ». D'ailleurs, ajoute-t-il, les périodes cosmiques sont identiques à elles-mêmes, et de toute nécessité les mêmes événements reparaissent périodiquement. Il en a toujours été ainsi et il en sera toujours de même (IV, 62).

Il est clair que la doctrine de Dieu de Celse est une sorte de synthèse des conceptions théologiques de Platon et des stoïciens. Des deux éléments, celui qui est prépondérant, c'est le platonisme. A y regarder de près, on discerne un troisième élément qui n'est pas moins intéressant. C'est l'esprit critique. Il est possible que notre Celse ne soit pas l'épicurien de ce nom, grand ami de Lucien, auteur d'un traité contre la magie. Il n'en est pas moins certain qu'il est imbu jusqu'aux moelles de l'esprit d'Épicure. Il se peut même qu'il ait pratiqué la Nouvelle Académie et les sceptiques. A leur école, il a singulièrement aiguisé sa pénétration naturelle. Il est peu d'exemples dans l'antiquité d'un esprit aussi perspicace et critique. C'est sans doute ce qui explique ce fait curieux que, si porté qu'il soit aux choses religieuses, il ne dépasse jamais une certaine mesure. Cette retenue, il l'a probablement apprise à l'école de Carnéade ou de Sextus Empiricus.

Celse, comme tous les philosophes de son temps, admet à côté, ou plutôt au-dessous du Dieu suprême des divinités subalternes. Il les appelle dieux, démons, héros.

Comment conçoit-il les rapports de ces êtres divins inférieurs et du Dieu suprême? Dans le passage, VIII, 35, il les compare aux satrapes du Grand Roi. Il les appelle « des satrapes et des ministres, habitants de l'air et de la terre ». Ailleurs, il définit avec précision les rapports du Dieu suprême et de ces divinités. La haute direction du Cosmos appartient à Dieu; les détails de l'action providentielle relèvent des démons ou divinités subalternes. Cependant la loi du Dieu suprême domine ceux-ci et s'impose à eux. Chacune de ces divinités de second ordre a simplement son rôle à jouer dans l'ensemble [1].

Dès lors, l'adorateur du Dieu suprême doit en même temps honorer ses ministres. C'est juste et convenable, δικαίως. Dans un curieux passage où il rappelle le mot de Jésus que l'on ne peut servir deux maîtres, il insiste sur cette idée. La parole évangélique, dit-il, appliquée aux hommes est tout à fait vraie. Mais on se tromperait si l'on en concluait que l'on ne doit offrir un culte qu'au seul Dieu suprême. On oublie que celui-ci ne peut subir aucun dommage, ni éprouver une peine. « Donc le culte que l'on offre à ses serviteurs ne peut être considéré comme une injure qu'on lui fait. Ce culte est un hommage rendu à ce qui lui est agréable [2] ».

Quelle est d'après Celse la condition de ces dieux inférieurs? Pour la plupart ils habitent l'air qui environne la terre (ils sont περίγειοι), et ils ne sont pas immortels. « Les démons qui prédisent l'avenir et s'occupent des affaires humaines sont des divinités liées à la terre, δαίμονες περίγειοι; ils naissent et périssent; ils se nourrissent du sang et de la graisse des victimes » (VIII, 62).

Ils sont en rapports étroits avec les hommes. Impossible d'éviter leur contact. Celse raille les chrétiens qui refusent de sacrifier aux dieux pour ne pas partager leurs

1. VII, 68 : πάντα ταῦτα ἔχει νόμον ἐκ τοῦ μεγίστου θεοῦ.
2. VIII, 2 : on honore ἔν τι τῶν τοῦ μεγάλου φίλον.

festins. « Les malheureux, mais lorsqu'ils mangent du pain, boivent du vin, goûtent aux fruits, respirent l'air, n'est-ce pas de la part de certains démons qu'ils reçoivent ces choses ? A ces démons est assigné le soin particulier de ces sortes de choses » (VIII, 28). Le plus sage, pense Celse, est donc de se les concilier, ou alors il faut renoncer à vivre. « Aux démons auxquels sont échues les parties de la terre, il faut rendre grâces, il faut offrir prémices et prières et se les rendre favorables » (VIII, 33). Au surplus, les dieux punissent celui qui dit du mal d'eux (VIII, 41).

Cependant Celse reconnaît que le culte des dieux inférieurs et des démons peut dégénérer en superstition. « Il faut se garder, dit-il, de se laisser corrompre par ce culte, et d'oublier ce qui leur est supérieur, τὰ κρειττόνα ».

Ce sont là exactement les idées de Plutarque sur les démons. On l'a vu, pour celui-ci ce sont des divinités subalternes, ils ne sont que les serviteurs et ministres, διάκονοι du Dieu suprême. Ils sont mortels ; ils appartiennent au domaine du devenir. Leur fonction est d'être des intermédiaires. C'est pour cette raison qu'ils président aux oracles. Il faut les honorer ; les uns sont bienveillants, les autres malveillants.

Que pense enfin Celse des religions particulières ? Bien loin de leur être hostile, il les envisage avec une réelle bienveillance. Son platonisme lui facilite singulièrement cette attitude. En effet, il lui a appris à distinguer entre le Dieu suprême et les divinités subalternes. Grâce à cette distinction, le Dieu absolu est hors de toute atteinte ; l'idée en est pleinement sauvegardée. D'autre part, le stoïcisme lui a appris qu'il y a un principe ou une force divine immanente dans le monde, et que cette force divine se diversifie en de multiples forces de même nature. Ces forces sont ce que les hommes appellent des dieux ; si elles sont des dieux, un culte leur est dû. L'espèce de monothéisme que professe Celse n'est nullement incom-

patible avec les religions dont ces divinités sont l'objet.

Mais laissons Celse s'expliquer lui-même. Ainsi dans le *Contra Celsum*, V, 6, il critique les Juifs parce que, dit-il, ils adorent le ciel et les anges et refusent d'adorer le soleil et les astres. Ceux-ci sont les ministres de Dieu, ses prophètes et ses interprètes. Pourquoi ne pas les adorer aussi bien que les anges ? Est-ce logique? C'est comme si l'on proclamait que le Tout est Dieu, et que les parties du Tout ne le sont pas.

Aussi très nettement il réclame le maintien du culte national et classique. Dans un passage qu'Origène nous a conservé, il s'élève contre ceux qui proscrivent les images des dieux et leurs autels. Les raisons qu'ils donnent lui paraissent absurdes. Les chrétiens en particulier prétendent qu'on ne doit pas se représenter la divinité sous une forme quelconque. Sait-on quelle est la forme de Dieu ? Et ces mêmes chrétiens répètent avec la Genèse que Dieu a formé l'homme à son image (*C. Cels.*, VII, 62).

Celse défend le culte d'Asclépios, si populaire à cette époque. Il a comblé de bienfaits des villes comme Tricca, Épidaure, Cos, Pergame. Ses oracles ont été fort utiles (III, 3). Les chrétiens, dit-il, ont tort de ne pas adorer les Dioscures, Héraclès, Asclépios, sous prétexte qu'ils ont été des hommes. Leurs bienfaits prouvent qu'ils sont des dieux (III, 22). A l'entendre, il y a une foule de gens, Grecs et barbares, qui ont vu Asclépios. La preuve qu'ils n'ont pas été victimes d'une illusion, c'est qu'ils ont reçu du dieu de multiples bienfaits, prophéties et guérisons (III, 24).

Notre philosophe n'est pas moins favorable aux religions syncrétistes qu'à celle de la Grèce. Il mentionne avec éloges celle des Chaldéens, des Égyptiens, des Perses, des Indiens, des Druides, des Gètes (VI, 80; I, 16).

Cependant son sens critique ne l'abandonne pas. Il lui

arrive de critiquer la zoolâtrie des Égyptiens (III, 17 et 19). D'ailleurs Celse est tout disposé à mettre toutes les religions sur le même niveau. Ce sont des formes diverses de croyances fort semblables. Les mythes des Géants et des Titans sont identiques au mythe de Typhon et d'Horus (VI, 42). Toutes honorent le même Dieu suprême sous des noms différents (VIII, 66).

Celse n'a eu aucune difficulté à admettre le culte des empereurs. Sa conception religieuse s'accordait avec son loyalisme de sujet romain pour le recommander. Il faut se rendre propices les divinités impériales (VIII, 63). Il est certain que les maîtres du monde n'ont pas été investis de leur pouvoir sans le concours des dieux. Leur refuser les honneurs divins, comme le font les chrétiens, c'est donner le plus fâcheux exemple, puisque si l'on abandonnait les empereurs on livrerait le monde aux barbares. Chrétiens aussi bien que philosophes n'y auraient plus de place (VIII, 68).

Que pense enfin Celse des rites, des sacrifices, des oracles ? Il prend la défense des oracles tout comme Plutarque. Il se plaint que les chrétiens méprisent les oracles de la Pythie, de Dodone, de Claros, des Branchides, de Zeus Ammon, et cependant prônent ceux de Moïse (VII, 3). Notre philosophe n'hésite pas à proclamer l'origine divine des oracles. Ce qui le prouve à ses yeux, ce sont les bienfaits certains qu'en retirent les hommes. Telles sont les révélations qu'ont eues plusieurs. Ce sont encore les entreprises de certaines villes qui doivent leur succès à un oracle. Ce sont les maladies, les épidémies, les famines qui ont été arrêtées grâce aux oracles. Combien de colonies se sont fondées et ont prospéré grâce à un oracle ! Des particuliers ont obtenu par ce moyen des guérisons. Les oracles se sont chargés bien souvent de dénoncer les sacrilèges (VIII, 45).

Celse veut que l'on ne néglige pas les sacrifices, ni les fêtes religieuses (VIII, 21). La raison qu'il donne, c'est

que, si les idoles ne sont rien, le mal n'est pas grand de participer aux réjouissances publiques et aux sacrifices qui les accompagnent. Si les dieux et les démons existent réellement, ils sont les ministres du Dieu suprême ; il faut les honorer à ce titre et par nos sacrifices nous les rendre propices (VIII, 24).

Comme tous les philosophes de ce temps, comme Plutarque ou Numénius, qui s'efforcent d'accommoder les mythes religieux à leur philosophie, Celse pratique à l'occasion l'allégorie. C'est ainsi qu'il découvre dans le discours de Zeus à Héra dans Homère les paroles de Dieu à la matière (VI, 42; voyez aussi VI, 21). Cela ne l'empêche pas de faire un grief aux chrétiens de ce qu'ils allégorisent les récits bibliques (I, 17 ; IV, 51).

Si bien disposé que soit Celse pour les religions, il voit parfaitement les abus auxquels elles prêtent. Avec lui la critique ne perd jamais ses droits. Aussi bien que Lucien, il perce à jour les impostures et les supercheries des charlatans. Après avoir loué le culte de Mithra, il traite certains de ses prêtres de mendiants et devins qui exploitent la crédulité du public (I, 9). Il est particulièrement sévère pour les Égyptiens D'après lui, les charlatans abondent en Égypte. Ce sont de grands prometteurs de merveilles ; c'est dans ce pays que l'on apprend les exorcismes, les tours qui servent à tromper les naïfs, les guérisons obtenues par une certaine manière de souffler sur le malade, les évocations des morts, l'art de créer des illusions et des hallucinations; on fait croire au patient qu'il va s'attabler à un festin, qu'il voit des animaux qui n'existent pas (I, 68). Dans un endroit de son livre, il racontait la confession de l'un de ces charlatans égyptiens. Il réussissait auprès des ignorants (VI, 41). Ailleurs, il racontait comment on se faisait une réputation de devin. Devant la foule rassemblée dans un temple ou aux abords du sanctuaire, on n'avait qu'à s'écrier d'un air inspiré : « Je suis Dieu ou fils de Dieu, ou un esprit divin.

J'arrive. Le monde va périr, et vous, hommes, grâce à vos iniquités, vous êtes perdus. Je vais vous sauver. Bienheureux celui qui maintenant m'adore. Tous les autres, je les jetterai dans le feu éternel. Je garderai éternellement ceux qui auront cru en moi ». Celse ajoute que ce sont là des discours que lui-même a entendus (VII, 9).

Si religieusement intéressé que soit Celse, il est loin d'être dupe. Il lui arrive de tourner en ridicule les revenants de la légende. Les résurrections lui paraissent impossibles. D'un mot sanglant, il met toutes ces histoires sur le compte de l'imposture. Ce sont pures inventions, dit-il, τερατεύονται (II, 55).

Ces textes prouvent surabondamment que Celse est bien loin d'être irréligieux. Il ne faut pas le confondre avec le grand ironiste de Samosate. Lucien a le scepticisme dans le sang. Celse, comme tant d'autres parmi ses contemporains, a appris à l'école de Platon à croire en Dieu, à la Providence, aux peines et aux récompenses après la mort. Il lui arrive de protester avec vivacité contre les matérialistes qui soutenaient que puisqu'on ne perçoit pas Dieu par les sens, on ne peut arriver à lui (VII, 36). Ceux qui affirment l'immortalité de l'âme ont raison, dit-il. « Ceux qui mènent une vie bonne seront heureux » (VIII, 49; voyez aussi III, 16). Seulement il ne dépasse pas certaines limites. Il n'abdique pas son sens critique. Il y a un abîme entre lui et le candide Plutarque.

CHAPITRE XIV

APOLLONIOS DE TYANE

Le pythagorisme du temps d'Origène nous offre l'exemple le plus frappant d'une association étroite de la philosophie et de la religion. L'alliance est intime chez tous ceux qui à cette époque se réclament de Pythagore. La vie d'Apollonios de Tyane qui date de ce temps peut passer pour le manifeste le plus complet de cette école. C'est à ce titre qu'il nous paraît utile de consacrer un chapitre à Philostrate et à son œuvre.

A vrai dire, pour bien comprendre les pythagoriciens du IIe et du IIIe siècle, il faudrait rappeler ce qu'a été le pythagorisme primitif. Après de brillants débuts en Grande Grèce, son rigorisme et ses exigences indisposent l'opinion contre lui, et provoquent en 450 une violente réaction. Les disciples de Pythagore se dispersent. Les principaux se réfugient à Thèbes et ailleurs. Platon en a connu quelques-uns. Finalement, dès le milieu du IVe siècle, l'école ou la secte cesse d'exister [1]. Après une éclipse

1. Pour les sources du pythagorisme primitif, voir l'excellente étude de M. Delatte : *Études sur la littérature pythagoricienne* 1915, dans la bibliothèque de la IVe section de l'École des Hautes Études.

C'est Zeller qui a eu le mérite de dégager des broussailles d'une documentation imparfaite et secondaire le véritable caractère de la pensée réformatrice de Pythagore. M. John Burnet dans son ouvrage intitulé *Early greek thought*, 3e éd. 1920, traduction française de A. Reymond, *Aurore de la philosophie grecque*, 1919, semble avoir réussi à démêler les

de plus de deux siècles, le pythagorisme reparaît presque simultanément à Rome et à Alexandrie [1].

éléments vraiment primitifs du pythagorisme, et à marquer les phases de son développement jusqu'à Platon. Voir aussi L. Robin, *La pensée grecque*, 1923, p. 57 à 85. A signaler le tout récent ouvrage de M. Isidore Lévy : *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, 1926.

1. Les premiers symptômes d'une renaissance du pythagorisme datent du commencement du Ier siècle avant J.-C. Voir Zeller, Ve vol. p. 82 à 98. Cicéron nous apprend que cette doctrine excitait à Rome quelque intérêt. Nigidius Figulus en fut d'après lui le rénovateur. C'est en réalité à Alexandrie qu'aux environs de l'ère chrétienne elle reparaît avec éclat. Les néopythagoriciens croient de bonne foi reproduire la doctrine et les principes moraux du fondateur. Ils attribuent naïvement leurs propres idées à Pythagore, à Philolaos, à Lysis ou à Archytas. De là toute une littérature pseudépigraphe. On compte plus de 90 écrits. Voir la note détaillée de Zeller, p. 100. Il est certain que toute cette littérature ne contient que quelques rares pièces ou fragments authentiques. Voir Delatte. La conclusion de Zeller est qu'elle est due à des écrivains néopythagoriciens qui ont composé leurs écrits à la fin du Ier siècle avant J.-C. et au commencement du siècle suivant. Cette conclusion n'est pas contestée.

Il a existé quelques écrits de néopythagoriciens qui les ont signés. Apollonios de Tyane et Modératus sont du Ier siècle. On possède quelques fragments du Πυθαγορικῶν σχολῶν de ce dernier. Au IIe siècle, Nicomaque de Gérasa en Arabie donne son Ἀριθμητική ; on en possède deux fragments. Du même siècle est Numénius, et Philostrate est du suivant.

Ces néopythagoriciens ont retenu les quelques éléments que la tradition avait transmis des doctrines de Pythagore et de ses disciples, tels que la transmigration des âmes, certaines pratiques ascétiques, l'idée d'une science symbolique des nombres. Pour tout le reste, notamment pour la philosophie : métaphysique, cosmologie, anthropologie, ils ne pouvaient qu'être plagiaires des grands systèmes. A défaut de Pythagore, ils se rattachent dans ce domaine surtout à Platon. Leur philosophie est celle du platonisme de ce temps, qu'ils ont teintée le plus qu'ils ont pu de prétendu pythagorisme. Ce qui est hors de doute, c'est qu'en dépit de toutes les lacunes de la tradition, ils ont retrouvé l'esprit du fondateur. Comme lui ils associent étroitement la science philosophique, le rigorisme et la religion. M. Burnet dit d'Apollonios de Tyane (*ouvr. cité*, p. 91) « qu'il était pleinement justifié à se regarder comme l'héritier spirituel de Pythagore ». Il n'est pas le seul.

Quelles sont les causes qui expliquent cette résurrection inattendue d'une école qui paraissait éteinte à jamais? Il y a d'abord l'attrait prestigieux qu'exerçait sur les imaginations la figure de Pythagore. La légende s'en était emparée tout entière. Pythagore était devenu un demi-dieu. Sa science passait pour pleine de mystère. On supposait qu'il avait une connaissance particulière de Dieu. Son rigorisme l'élevait au-dessus du commun des hommes. Pour une foule de gens, il avait été prophète, thaumaturge, démon. A la fin de l'ancienne ère, et au commencement de la nouvelle, la pensée lassée et déçue, rendue hésitante et méfiante d'elle-même par le scepticisme, cherchait partout dans l'antiquité des autorités qui pussent suppléer à sa faiblesse. Quoi de plus naturel qu'elle s'attachât à cette figure qui dominait l'antiquité! Certains ne se contentaient-ils pas d'Héraclès?

Puis Pythagore avait émis l'idée d'une destinée plus haute de l'âme. Il en faisait autre chose qu'une pâle image de l'homme vivant. Elle avait vécu avant d'apparaître ici-bas; elle persisterait après la mort. La doctrine de la transmigration qu'il paraît bien avoir professée, se prêtait merveilleusement aux plus brillantes perspectives. Sur cette terre, l'âme était une exilée, elle habitait un tombeau, le σῶμα synonyme de σῆμα.

L'ascétisme qu'avait sûrement pratiqué Pythagore n'était-il pas un attrait de plus? A de certaines époques, et pour certaines âmes rien n'est plus séduisant. Les exemples abondent dans l'histoire du christianisme. Précisément aux premiers siècles de l'ère chrétienne, le besoin de plus de pureté et de sainteté se faisait partout sentir.

Combien imposante pour une foule d'esprits devait être la science doublée de mystère qu'on attribuait au pythagorisme! Ces nombres qui n'étaient pas de simples chiffres, mais en quelque sorte des entités suprasensibles chargées d'énergies divines, qui en se doublant, se tri-

plant, ou se décuplant, devenaient les éléments primordiaux du Cosmos, toute cette harmonie des nombres divins qui s'étendait jusqu'aux étoiles, quoi de plus prestigieux! La science purifie, disaient les pythagoriciens.

Signalons enfin comme l'un des principaux éléments de sa popularité, l'alliance que le néo-pythagorisme comme du reste l'ancien, réalisait entre la religion et la philosophie. Si Aristote et le péripatétisme ont alors si peu de prise sur les esprits, c'est à cause de leur sécheresse. La philosophie purement rationnelle du Stagirite n'offrait aucun aliment aux aspirations religieuses. C'est parce qu'Épicure et son école passaient pour athées, qu'ils étaient si impopulaires aux premiers siècles. La même cause explique en bonne partie le déclin de la Nouvelle Académie et du scepticisme. Et pourquoi Platon redevient-il le maître des esprits? C'est parce que ses grands dialogues offraient à la pensée morale et religieuse un abondant aliment. Dans le néô-pythagorisme, besoin mystique et soif de connaissance recevaient une satisfaction peut-être plus complète encore. De là sa popularité parmi les Grecs. Les purs orientaux se contentaient facilement de l'apaisement des aspirations religieuses. Au Grec, il fallait aussi celui de la pensée. Il est né avec une prévention congénitale en faveur de la connaissance : ἐπιστήμη ou γνῶσις.

De ce néo-pythagorisme, Apollonios de Tyane a été l'un des plus brillants représentants [1].

1. C'est Baur qui inaugure l'étude critique du roman de Philostrate et de son héros. Voir dans la *Tübinger Zeitschrift für Theol.* son article, *Apol. v. Tyana u. Christus* 1832. En 1862, Chassang donne une traduction du livre de Philostrate avec une introduction (2e éd.). En 1870, Kayser donne une édition critique, 2 vol. Dans son Ve vol. Zeller complète sa notice sur Apollonios par des notes critiques très détaillées, p. 148, note 1 sur les écrits réels ou supposés d'Apollonios; p. 149, note 1 et p. 153 notes 1 et 2 sur le prestige du personnage, p. 150 et *sqq.* et les notes sur Philostrate, enfin p. 150 note 3, celle-ci copieuse, consacrée à la critique du roman de Philostrate. Dans son livre sur la *Religion à*

Avant tout, il faut distinguer entre l'Apollonios de l'histoire et celui de la légende.

Que sait-on du personnage ? Il apparaît sous Claude et ne disparaît que sous Nerva. Il était originaire de Cappadoce. Il est certain qu'il a laissé quelques écrits. Eusèbe nous a conservé un fragment d'un traité sur les sacrifices. Il a écrit une vie de Pythagore et un traité sur la prophétie astrologique. D'après Philostrate, cet écrit aurait eu quatre livres. Il n'est pas douteux qu'Apollonios a beaucoup voyagé. Il n'y a aucune raison de ne pas admettre que Philostrate n'a pas inventé les pérégrinations de son auteur. Elles servaient de cadre aux aventures qu'il lui attribue. S'il en est ainsi, Apollonios a visité Babylone, l'Inde, l'Égypte, sans parler de la Grèce et de l'Asie Mineure. Il aurait été deux fois à Rome.

Rome sous les Sévères 1886, Jean Réville a deux chapitres très solides sur l'écrit de Philostrate, sur sa valeur documentaire, sur ce que l'on sait d'Apollonios, sur la question des rapports du héros du roman et du Christ des chrétiens. M. Alf. Croiset consacre dans le V^e^ vol. de son *Histoire de la littérature grecque* une notice à Apollonios p. 413 et à Philostrate, p. 762-767. Les défauts littéraires du roman de ce philosophe, la thaumaturgie qui y abonde, la crédulité de l'auteur, l'ont indisposé. Il laisse trop dans l'ombre l'élévation morale et philosophique que l'on constate dans beaucoup d'endroits du roman, et surtout l'honnêteté des intentions de Philostrate. Signalons un article fort remarquable de l'encyclop. Pauly-Wissowa 1896, 2^e^ vol. p. 146. M. Miller, l'auteur, estime que les mémoires de Damis que l'auteur du roman dit avoir utilisés sont un faux qu'il a cru authentique. Il repousse l'hypothèse émise par certains critiques que Philostrate aurait inventé de toutes pièces sa source. Il s'efforce enfin de dégager du roman les traits historiques. Mentionnons enfin un chap. intéressant sur Apollonios dans le livre de M. Ch. Clerc, *Théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs*, 1916, p. 242 à 249, et un article de M. Geffcken dans Hermès, LV, p. 290, 1920.

Une question qui a toujours préoccupé les historiens et les critiques, c'est de savoir si Philostrate a réellement voulu opposer son héros au Christ des chrétiens. M. Réville a discuté la question à fond, *ouvr. cité*, p. 228 à 236, et conclut à la négative. M. Miller aboutit à la même conclusion. C'est Hiéroclès qui fait ce rapprochement au IV^e^ siècle.

Il semble certain qu'Apollonios avait une personnalité très marquée et très séduisante. Immense a été son prestige et de longue durée. C'est même pour cette raison que Philostrate en a fait son héros. Il a été un vrai philosophe. Comme tous ceux de son temps, il ne s'est pas livré à la spéculation métaphysique, mais il semble bien avoir eu des conceptions philosophiques fort précises. Même si l'on fait abstraction de certains passages du roman de sa vie, qui dénotent une réelle réflexion philosophique, le fragment de son écrit « des sacrifices » nous oblige à lui reconnaître la qualité de penseur. Il mérite d'être cité : « Voici comment, d'après moi, on cultivera la divinité de la manière la plus convenable, et par là on s'assurera sa bienveillance mieux que par tout autre moyen. Ce sera tout d'abord en n'offrant aucun sacrifice au Dieu que nous proclamons le premier. Il est unique, entièrement séparé de toutes choses. Il n'est nécessaire de connaître les autres divinités qu'après lui. Il ne faut pas allumer le feu sur l'autel en son honneur. D'une manière générale il ne faut lui appliquer le nom d'aucune chose sensible. Il n'a en effet besoin de rien ni de personne qui lui soit supérieur, comme nous en avons besoin. Il n'est pas la terre, origine des plantes ou nourriture des animaux. Il n'est pas l'air pur, dégagé de tout miasme. Quand on s'adresse à lui, que l'on emploie le langage supérieur, je veux dire, celui qui ne s'exprime pas par les lèvres. Qu'on demande les vrais biens à celui qui est ce qu'il y a de plus beau dans l'Univers, par l'entremise de ce qu'il y a de plus beau en nous. C'est l'intelligence. Elle se passe de tout organe. Donc pour ces raisons, il ne faut jamais offrir de sacrifices au Dieu qui est le grand Dieu et qui règne sur toutes choses ». (Eus., *Preparatio evang.*, IV, 13).

Nous avons dans ce texte, non seulement la distinction courante que faisaient les philosophes entre le Dieu suprême et les dieux subalternes, mais au premier plan

figure une conception très élevée de la nature du culte à offrir au Dieu suprême. Celse lui aussi disait qu'il faut être prêt à tout souffrir plutôt que de rabaisser le culte du Dieu absolu. Ce sont là des idées qui dénotent une véritable hauteur de pensée. L'auteur n'est peut-être pas un métaphysicien, mais c'est un philosophe dont les réflexions ne manquent pas de profondeur et d'originalité.

Il est certain qu'Apollonios pratiquait un rigoureux ascétisme. Sur ce point, la tradition est unanime. Il était végétarien; il n'était vêtu que de lin; il était strictement chaste.

Enfin il a été très religieux et très pratiquant. Ce n'est pas assez dire, il paraît avoir été doué de certaines facultés psychologiques particulières. Il semble avoir eu une intuition des caractères presque toujours juste. Il n'est pas impossible qu'il ait eu un véritable don de guérison. Par moments, il semblait deviner et pressentir l'avenir. On peut supposer qu'il avait dans l'attitude, dans le geste, dans le regard, quelque chose qui frappait d'emblée et qui était comme le rayonnement de sa personnalité. De là l'impression qu'il faisait à beaucoup de gens d'être un magicien. D'autres le prenaient pour un « démon », un être divin. Il est probable que comme d'autres personnalités de même nature, il a eu la conviction qu'il jouissait d'une communion directe avec la divinité et qu'elle le dirigeait et le protégeait. De là une incroyable audace en même temps qu'une parfaite sérénité.

Tels sont, semble-t-il, quelques-uns des traits de caractère qui lui ont valu un tel prestige, que lorsqu'on a senti le besoin d'incarner l'idéal pythagoricien en un homme, c'est lui qu'on a choisi.

Il est naturel que dans la suite on ait idéalisé le personnage. Il y prêtait. C'est ainsi qu'il est devenu au III^e^ siècle une sorte de demi-dieu auquel on a fait une légende. Philostrate nous a conservé cette légende. Julia

Domna, la mère de Caracalla, entra en possession des mémoires d'un certain Damis qui avait été un compagnon d'Apollonios. D'après Philostrate, ces mémoires étaient véridiques, mais dépourvus de talent. L'impératrice le chargea d'en tirer un livre. Philostrate paraît avoir achevé cette vie d'Apollonios après la mort de Julia survenue en 217. Lui-même vécut jusqu'au règne de Philippe l'Arabe. C'est lui qui nous apprend ces détails [1]. D'après Celse, un certain Moragénès aurait aussi laissé des mémoires sur Apollonios [2].

Le roman de Philostrate se compose de huit livres. Dans le premier, il raconte la naissance déjà enveloppée de légendes de son héros. Notons, ce qui est peut-être un trait historique, que le jeune Apollonios se livre à l'étude

1. *Vita Apol.* I, 3.

2. *C. Cels.*, VI, 41 : D'après Philostrate, la principale source qu'il ait utilisée, c'est Damis. Il aurait aussi recueilli certains souvenirs dans les cités où Apollonios avait passé ou séjourné, et dans certains sanctuaires qu'il avait fréquentés. Il possédait aussi des lettres que son héros aurait adressées aux empereurs, à des philosophes, à des cités ὑπὲρ θεῶν, ἐθῶν, ἠθῶν, νόμων. Que valait cette documentation? On remarque que le merveilleux le plus outré y abondait. Il importe peu que Damis ou Philostrate, ou comme le supposent certains critiques, le faussaire qui composa les mémoires de Damis, ait été l'auteur de ces légendes. Elles vicient sa biographie et en rendent tout suspect. Qu'on en juge par quelques exemples. Dans le Caucase, Apollonios rencontre des géants de quatre ou cinq coudées. Il opère des miracles nombreux. Un jour il délivre un jeune homme d'une ἔμπουσα ou spectre; il ressuscite une morte, etc. Les Brahmanes flottent entre ciel et terre. Certains de ces miracles font songer à ceux des Évangiles. Cette crédulité, que ce soit celle de Damis ou celle de Philostrate, ne doit pas trop étonner. Celse reprochait au Christ des chrétiens de ne pas avoir fait assez de prodiges, et de n'être qu'un médiocre personnage pour un Fils de Dieu. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque, depuis le déclin et le discrédit de l'Académie, des sceptiques, d'Épicure, l'esprit critique faisait de plus en plus défaut. Les philosophes eux-mêmes étaient dupes des affirmations les plus absurdes. Les plus fermes esprits n'échappaient pas à l'emprise du merveilleux. C'est ce que Celse nous apprend dans le passage cité ci-dessus.

de la philosophie, à Tarse, à Égée, et qu'aussitôt le pythagorisme l'attire. Il en pratique l'ascétisme. En même temps, il fréquente les sanctuaires. A la mort de ses parents, il abandonne ses biens, et pendant cinq ans observe le silence recommandé par les pythagoriciens.

Puis commencent les voyages. Après avoir consulté les dieux, il part pour l'Inde. Il passe par Ninive, par Ctésiphon où il rencontre Damis, et par Babylone. Déjà sa réputation de sage, ami des dieux, le précède et lui ouvre les portes. Les deux livres suivants racontent son voyage et son séjour dans l'Inde. Les prodiges se succèdent. Partout les rois le reçoivent. L'auteur raconte les entretiens philosophiques qu'il a eus avec eux. Le voilà au milieu des Brahmanes. C'est l'occasion d'une curieuse description de la vie de ces sages. Leur chef est Jarchas. Ce sont des personnages quasi surnaturels. Ils sont doués d'une infaillible clairvoyance, possèdent une science universelle, ont plus de prestige que le roi. Apollonios se fait leur élève. Jarchas lui apprend l'astrologie, la divination, la science des sacrifices, la médecine.

Puis Apollonios et Damis reviennent à Babylone. Le quatrième livre raconte les pérégrinations d'Apollonios en Asie-Mineure et en Grèce. On nous le montre haranguant les populations, faisant des discours sur les sacrifices, et proposant des réformes cultuelles. A Sparte, il intervient en faveur d'un accusé. Sa popularité dans les villes et dans les temples s'accroît de jour en jour. Il s'embarque pour Rome ; il va jusqu'en Espagne, repasse par Syracuse, et s'arrête en Égypte. C'est là qu'il a une mémorable entrevue avec Vespasien. Celui-ci le consulte sur ses projets. Doit-il assumer le principat, et comment remplira-t-il ses devoirs d'empereur ? Pages intéressantes pour connaître les conceptions politiques des philosophes de ce temps.

Apollonios se décide à visiter les Gymnosophistes de la Haute-Égypte. Le sixième livre fait une curieuse des-

cription de ces sages, des rapports qu'a eus avec eux le héros du livre, de ses conversations avec leurs chefs. Apollonios déclare, que la sagesse des Brahmanes est supérieure à celle des Gymnosophistes. Tous ces récits sont entrecoupés de descriptions de miracles.

Les deux derniers livres sont les plus dramatiques. On nous montre Apollonios aux prises avec le tyran Domitien. L'hostilité certaine de l'empereur n'arrête pas le sage. Il part pour Rome. Ses amis l'abandonnent. Des philosophes en fuite lui déconseillent de se rendre dans la capitale. Fort de l'assistance des dieux, il y va. Il rencontre des protections en haut lieu. Néanmoins il est jeté en prison. Il comparaît devant le tyran, le confond par ses réponses. Enfin Domitien veut le juger, se sent contraint de l'acquitter, mais espère le reprendre. A ce moment Apollonios s'éclipse, et reparaît à Putéoli. Il va de nouveau en Grèce ; on le revoit aux jeux olympiques ; il visite les villes, et quelques années plus tard il disparaît mystérieusement. On ne sait comment il est mort.

Il est clair qu'un document de cette nature ne nous apprend pas grand'chose de certain sur Apollonios lui-même. On ne peut faire fond sur les détails biographiques qu'il nous donne. L'intérêt qu'il a pour nous, c'est de nous aider à bien nous rendre compte de l'idée que l'on se faisait d'un philosophe au début du IIIe siècle. A ce point de vue, l'écrit de Philostrate constitue un document de premier ordre.

Le premier trait qui caractérise le sage que l'on rêvait alors, c'est qu'il est un vrai philosophe. Tout jeune encore, on suppose qu'il reçoit une instruction et une éducation qui feront de lui un sage. Ce sont les « platoniciens et les disciples de Chrysippe » qu'il fréquente. Il ne lui est pas défendu d'apprendre à connaître les épicuriens, mais on ne suppose pas qu'il se sente attiré par eux. Tout de suite c'est Pythagore qui a ses préférences.

Il discerne « en lui je ne sais quoi de grand [1] ». Sa doctrine de la métempsychose le frappe. Le rigorisme ascétique du pythagorisme n'en est pas pour lui un des moindres attraits. Il escompte qu'en récompense de ses privations il aura « la tempérance et la justice ; il sera délivré de toute envie, et en tant que philosophe, ami des dieux, il sera la terreur des tyrans ».

Tout ce que le roman raconte des Brahmanes, de la sagesse qu'on leur attribue, de leur merveilleuse prescience, de leur pouvoir miraculeux, est fort curieux. Apollonios est censé préférer les sages de l'Inde aux Gymnosophistes d'Égypte. Pour l'auteur, ce sont des hommes divins. Il dépeint avec admiration l'initiation que pratiquaient les Brahmanes (II, 29 et 30). Les conversations du héros de Philostrate avec Jarchas le chef des Brahmanes ont un caractère de haute philosophie (III, 34, 35). On discute sur les éléments. On reconnaît qu'il y en a un cinquième, comme le voulait Aristote. C'est l'éther « où naissent les dieux ». Le Cosmos est, comme l'appelaient les stoïciens, un « animal vivant » un ζῷον. Jarchas en décrit le fonctionnement (ch. 35).

Ce philosophe que dépeint Philostrate a une véritable théologie. Il suffit d'en noter les principales doctrines pour constater combien il est fils de son époque. Comme tous les philosophes de son temps, il distingue nettement le Dieu suprême des divinités subalternes [2]. Parmi celles-ci ses préférences vont à Hélios, le soleil, auquel il offre un culte quotidien. Apollon et Asclépios sont aussi en grand honneur chez les pythagoriciens. Alexandre d'Abonotique prétendait être leur prophète. Notre philosophe croit comme Plutarque à la Providence. A des gens qui admirent ceux qui font l'ascension du mont Athos, il déclare qu'il n'en voit pas l'utilité. « On n'ap-

1. Voir I, 7 et VI, 11.
2. III, 35 ; voir le fragment cité ci-dessus, cf. VI, 19.

prend pas sur le mont Athos comment la divinité prend soin de l'espèce humaine » (II, 6). Il déclare que les dieux accordent aux philosophes de bien discerner les choses divines et les choses humaines; « à ceux qui sont bons sans être philosophes, ils donnent la suffisance pour qu'ils ne deviennent pas injustes faute du nécessaire ». Sa cosmologie est conçue au point de vue de la philosophie du temps. C'est une métaphysique qui n'a plus rien à voir avec une explication rationnelle de l'Univers. Comme tous les pythagoriciens, celui-ci donne une grande importance à l'âme. Elle est immortelle (VI, 22). Il insiste particulièrement et longuement sur la métempsychose. (III, 19 à 22).

Veut-on quelques traits précis qui dénotent le philosophe chez le héros de Philostrate ? Dans IV, 30, Apollonios confond un prétentieux jeune homme qui l'engageait à venir entendre un discours sur Zeus. C'est une conversation tout à fait dans le goût des *Mémorables* ou des *Entretiens* d'Épictète. Ailleurs ce sont des considérations fort philosophiques sur « l'art d'imiter » à propos du dessin et de la peinture (II, 22). Lorsqu'Apollonios se décide d'aller à Rome malgré Néron, il dit quelle doit être l'attitude du philosophe en face du tyran. Il n'a rien à craindre. En réalité le sage que protègent les dieux est plus à craindre qu'une bête féroce (IV, 38). Ce passage ne manque pas d'élévation ; pensée et sentiments ont une réelle grandeur. Dans IV, 14 et 15, l'auteur fait soutenir par un philosophe une thèse fort curieuse sur la supériorité du fabuliste Ésope. Il le met au-dessus d'Homère et des tragiques. Un mythe philosophique plein de grâce clôt l'entretien.

Mais le philosophe de Philostrate, pas plus qu'Épictète ou Plutarque, n'est métaphysicien. Les préoccupations morales l'emportent chez lui. Pour lui philosophe et ascète se confondent. Dès le premier jour, il adopte le rigorisme pythagoricien. (I, 7 et 8). Au roi de Babylone,

il déclare que c'est de Pythagore qu'il tient son ascétisme (I, 32). S'il refuse les cadeaux de ce roi, c'est parce qu'il professe d'être philosophe. « Un philosophe doit être sur ses gardes. Il doit savoir que lorsqu'il succombe à la paresse, à la colère, à l'amour, au vin, ou qu'il commet quelque autre inconvenance, on l'excusera à la rigueur, mais s'il s'asservit à l'argent, on ne lui pardonnera pas, on le détestera parce que ce vice suppose tous les autres. En effet, il ne succomberait pas à l'amour de l'argent si ce n'était pour se procurer les plaisirs de la table, des vêtements somptueux, du vin, et les moyens de se livrer à la débauche » (I, 35). Ailleurs Apollonios déclare que l'abstinence de vin convient à son caractère de philosophe, de même que la chasteté (II, 7; I, 13). Ce qui lui vaut sa réputation de philosophe, c'est la simplicité de sa vie et son rigorisme.

Or ce philosophe, tel que le conçoit Philostrate, n'est pas seulement religieux, il est scrupuleux pratiquant.

Philostrate insiste sur ce trait. Des oracles venus de toutes parts circulent sur son compte (IV, 1). A Athènes même, il a la réputation d'être un spécialiste de la science des choses sacrées, τὰ ἱερα. Il passe pour savoir les hommages qu'il convient d'offrir à chaque dieu, en quel temps et à quel moment il faut lui verser des libations, le prier, lui offrir un sacrifice (IV, 19). C'est à ce titre qu'on attribue à ce philosophe une clairvoyance surnaturelle. On le croit capable de discerner du premier coup si un homme est bon ou méchant. Il sauve ainsi un homme innocent qu'on menait au supplice. Un autre jour il diagnostique la nature de l'envoûtement que subit un malheureux. Il rencontre Timasion et devine toute son histoire [1]. Philostrate suppose que son parfait philosophe donne l'impression qu'il est en communion constante

1. Voir les textes suivants : IV, 44; V. 12 : προεγίγνωσκε δὲ οὐ γοητεύων, ἀλλ' ἐξ ὧν οἱ θεοῖ ἔφαινον; VI, 24, il découvre un innocent parmi les brigands; VI, 3, Timasion, VI, 5; VI, 43.

avec les dieux Tous ceux qui l'approchent, les hauts fonctionnaires, un Domitien lui-même, sentent qu'il y a quelque chose de divin en lui. C'est une inspiration qui l'a poussé vers Pythagore [1]. S'il entreprend un voyage, c'est pour obéir aux dieux, ἐμοὶ δὲ βαδιστέα οἵ σοφία ὅ τε καὶ δαίμων με ἄγει (I, 18; IV, 38). « Qui t'a conduit chez nous? lui demande le roi Phraatès. Ce sont les dieux et des hommes sages ». Philostrate évidemment ne conçoit pas qu'un philosophe ne soit pas un inspiré.

Il lui paraît aussi tout naturel qu'il soit pratiquant. Apollonios adresse un culte quotidien à Hélios (I, 31; VI, 10). En sa qualité de pythagoricien, il a une véritable répulsion pour les sacrifices sanglants, mais il préconise les autres sacrifices. Nul n'est plus versé que lui dans la science des sacrifices (V, 25).

Ce philosophe interprète les songes (IV, 34). D'après lui, quand on est philosophe, on comprend les rêves. Il croit à la divination ou mantique. On doit s'abstenir de vin parce que la vapeur du vin risque d'obscurcir l'âme, et de l'empêcher de percevoir « ce qui est prophétique », τὸ μαντικόν (II, 37). Il fait l'éloge de la mantique; elle a procuré aux hommes une foule de bienfaits (III, 42, 44).

Le passage qui raconte une conversation d'Apollonios avec Telesinus le consul est caractéristique Celui-ci demande à Apollonios « qu'est-ce que la sagesse? » Elle consiste, répond notre philosophe, en une inspiration ou un transport divin, θειασμός, et dans la connaissance du culte que l'on doit offrir aux dieux, prières et sacrifices. Que demande-t-il dans ses prières lorsqu'il s'approche des autels? Apollonios répond : que la justice existe, que les lois ne soient pas violées, que les sages soient pauvres, et les autres riches, pourvu que ce soit sans fraude. « Penses-tu, dit Telesinus, que tu obtiendras l'exaucement

1. I, 7 : πτερωθεὶς ἐπ' αὐτὸν ὑπό τινος κρείττονος. On notera le premier mot de cette phrase qui vient du Phèdre de Platon.

de ta prière ? Certes, j'embrasse toutes mes requêtes en celle-ci : O dieux, donnez-moi ce qui m'est dû. Si je suis parmi les hommes bons, j'obtiendrai plus que je n'ai dit. Si les dieux me rangent parmi les méchants, c'est le contraire qui m'arrivera de leur part, et je ne blâmerai pas les dieux de m'octroyer des maux, puisque je ne suis pas bon. » (IV, 40, *sqq.*).

Voilà un texte fort intéressant, puisqu'il nous montre chez ce philosophe modèle l'étroite association d'une inspiration philosophique, du sentiment mystique le plus prononcé, et d'une scrupuleuse dévotion.

Ce philosophe, à l'occasion, fait des miracles. Mais n'y insistons pas. Il y en a toute une collection dans le roman de Philostrate [1].

Relevons un dernier trait caractéristique du philosophe tel que le rêve notre auteur. Apollonios est un prédicateur populaire. Dans ses harangues, les propos du moraliste philosophe se mêlent aux conseils du plus religieux des hommes (IV, 3, 4, 8, 19).

L'Apollonios de Philostrate n'est pas celui de l'histoire, quoique celui-ci ait dû se prêter par son caractère au portrait qu'en a tracé son biographe. Il représente le philosophe parfait tel que le rêvaient la plupart des contemporains d'Origène. Il est tour à tour directeur de conscience comme Sénèque, éducateur comme Épictète, prédicateur et orateur populaire à la manière de Dion de Pruse, ascète et mystique comme l'a été selon toute vraisemblance l'Apollonios véritable.

1. I, 38 ; III, 38, 39 ; IV, 20 ; IV, 25 ; IV, 45 etc.

CHAPITRE XV

NUMÉNIUS — CONCLUSION

Numénius d'Apamée qui est de la seconde moitié du IIe siècle, est un exemple trop caractéristique des penseurs de son temps, pour que nous le passions sous silence [1]. Il ne nous reste de ses écrits que des fragments. C'est Eusèbe de Césarée qui nous les a pour la plupart conservés dans sa *Préparation évangélique*. Une première série consiste en extraits d'un ouvrage de Numénius dans lequel il démontrait que la Nouvelle Académie avait renié Platon [2]. C'était une critique très violente d'Arcésilas, de Carnéade, de Clitomaque, de Lacydès. Par la même occasion, il accablait Pyrrhon et son disciple Timon.

Ces textes n'ont aucune valeur documentaire, mais ils nous font connaître les tendances d'esprit de leur auteur. Numénius est hostile jusqu'au fanatisme à la Nouvelle Académie, aux sceptiques, à Épicure et à son école. Il ne fait aucun effort pour les comprendre ; il ne rend même pas hommage au talent d'un Carnéade. Il ne sait que l'injurier. « C'est un brigand et un habile charlatan ». La raison

1. Dans son excellente notice sur Numénius (Ve vol. p. 216) Zeller l'appelle platonicien. Cependant Numénius se réclame de Pythagore ; il le met encore plus haut que Platon, et il a une attitude en face des religions qui est tout à fait celle des pythagoriciens. Aussi nous le classons avec Apollonios.

2. *Praep. evang.* XIV, ch. 5 à 9 inclus.

de cette hostilité, c'est qu'il redoute le scepticisme. Il appartient à un temps que la critique outrancière effraie. Il faut à Numénius une philosophie positive.

Eusèbe nous a conservé quatre autres fragments tirés d'un traité de notre auteur sur le Bien, περὶ τ' ἀγαθοῦ[1]. Dans ces extraits, Numénius s'applique à définir l'être en soi. Il est incorporel ; il est pensée pure ; il échappe au temps et à l'espace ; il est éternel et ne peut être nommé. Ces textes prouvent qu'il était rompu aux méthodes de l'école et qu'il était vrai philosophe. Ses tendances religieuses pourraient faire supposer qu'il ne l'était pas.

Dans une autre série de fragments extraits du même traité, Numénius définit le deuxième facteur divin, δεύτερος αἴτιος[2]. Il le distingue nettement du premier. Celui-ci ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος est absolu, indivisible, toujours replié sur lui-même, ἑαυτῷ συγγινόμενος. Le deuxième est plus voisin de la matière, quoiqu'il en soit séparé. Quoique Père et Roi, le premier Dieu ne crée pas le Cosmos. C'est le démiurge. Il se borne à « jeter la semence de toute âme que le démiurge plante en nous, et distribue ». Dans un autre fragment il explique la formation du démiurge. Le Dieu absolu le crée, mais ce faisant, ne perd rien de sa substance. Numénius illustre cette idée par la comparaison du flambeau qui communique sa flamme sans qu'elle soit diminuée. C'est l'image même que Justin Martyr et Tatien utilisent pour expliquer comment le Père forme le Logos. Dans le quatrième fragment, Numénius déclare que Platon savait que les hommes ne connaissent que le démiurge. Marcion soutenait que jusqu'à Jésus Christ les hommes, y compris les Juifs, ne connaissaient que le Dieu de l'Ancien Testament.

La *Préparation* (XI, ch. 22) nous donne encore trois frag.

1. *Prep.*, XI, ch. 10, 1-13.
2. *Prép.*, XI, ch. 18, 1 à 10 ; XI, ch. 18, 14 à 24.

ments dans lesquels nous glanons les phrases suivantes : Le premier Dieu est le Bien en soi, αὐτοαγαθόν, le démiurge est bon en tant qu'il l'imite. Ce n'est pas de lui-même qu'il est bon ; sa bonté dérive du premier [1]. On le verra, l'idée et les termes se retrouvent chez Origène.

Les fragments peut-être les plus importants qui nous soient parvenus, sont ceux de la *Préparation* IX, 7 et 8. Il faut y ajouter deux textes du *Contra Celsum*, I, 15 et IV, 51. Numénius y définit d'abord sa méthode. « Il faut, dit-il, combiner Pythagore et Platon, et leur adjoindre les mystères et les croyances des peuples, notamment les doctrines des Brahmanes, des Juifs, des Mages, des Égyptiens ». Dans le fragment suivant il nomme Moïse et mentionne l'opposition que lui ont faite les magiciens d'Égypte. De Moïse il dit qu'il exerçait un grand pouvoir pas ses prières. Platon, dit-il, était « un Moïse qui s'exprimait en dialecte attique ». Ces données si intéressantes, Origène les confirme ; Numénius aurait même fait allusion à un trait de l'histoire de Jésus, quoiqu'il ne l'ait pas nommé.

Comme Apollonios, Numénius le pythagoricien, c'est ainsi que l'appelle Origène, nous offre l'exemple d'un philosophe qui s'appliquait à associer à sa philosophie les religions de son temps. L'allégorie suffisait, disait-il, pour aplanir toutes les difficultés [2].

1. εἰ ἀγαθός ἐστιν ὁ δεύτερος, οὐ παρ' ἑαυτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ πρώτου.

2. Une étude d'Apulée compléterait celle que nous avons entreprise. Cette étude a été faite par M. P. Vallette dans sa remarquable thèse, l'*Apologie d'Apulée* 1908. Elle confirme de tous points nos conclusions.

CONCLUSION

Assurément l'histoire de la pensée grecque de Pyrrhon à Philostrate n'est pas indigne du génie hellénique. Elle présente un remarquable ensemble d'idées. Son évolution a une logique et une ampleur qui témoignent d'une rare vigueur. Elle a son caractère propre. Ce qui est significatif, c'est qu'elle a exercé une influence dominante. Dans le monde gréco-romain, le philosophe a bien plus d'importance que le prêtre et même que le mystagogue. Si pendant cette période la pensée grecque n'a pas eu à son service d'aussi grands talents que la philosophie classique, elle n'a rien alors d'une pensée qui fléchit et incline à la décadence,

Peut-être oublie-t-on trop souvent que cette pensée s'est développée au sein d'un monde profondément différent de celui de la Grèce antique. L'épopée militaire d'Alexandre le Grand a été le point de départ d'une des transformations les plus radicales que l'humanité ait connues. Il se produit alors une révolution dont nous ne voyons les résultats qu'à distance, et par conséquent en gros, mais qui de toute évidence a bouleversé le régime social, les habitudes, les idées qui avaient prévalu jusqu'alors.

Comme dans toutes les grandes révolutions, il y a eu tout ensemble une destruction et une reconstruction. Ce qui a disparu, c'est la cité antique. Cette agglomération qui absorbe l'individu dans la collectivité, et dont le lien social est constitué par sa religion locale et par les lois n'aura plus de raison d'être. Dans le nouveau régime, elle ne sera qu'une municipalité. Athènes avait fait de cette cité le modèle même de la vie civique. La loi et la libre discussion y étaient souveraines. Idéal qui disparaît avec ses libertés. A la place des cités antiques apparaissent de

grandes monarchies; les citoyens ne sont plus que des sujets. Un peu plus tard, la même évolution se produit en Italie. Rome aussi avait été pendant des siècles une cité. Avec la fin de la République, à son tour elle se transforme. L'Empire consacre et fonde pour des siècles la monarchie universelle. C'est la reconstruction d'un monde nouveau. Un vaste organisme fortement centralisé, gouverné par une main de fer, protégé par de puissantes armées de métier, et à l'intérieur une circulation croissante d'hommes, de marchandises et de denrées, d'idées et de cultes, enfin, notamment en Orient, une langue commune, voilà le nouveau régime. Peut-on imaginer un état politique, social, religieux, plus différent de l'antique Hellas ou de la Rome républicaine ?

Est-ce une répercussion de cette révolution qui se produit dans la pensée grecque à la même époque ? Toujours est-il qu'elle aussi a connu une destruction suivie d'une reconstruction. A tout le moins c'est une évolution parallèle et analogue. En effet, c'est à la fin du III^e^ siècle que se manifeste le scepticisme critique. Il entreprend de démolir le dogmatisme philosophique. Par un paradoxe vraiment inouï il s'installe au cœur même de l'école de Platon. La Nouvelle Académie est alors le plus puissant organe de dissolution de tout dogmatisme. La métaphysique proprement dite de Platon, aussi bien que la cosmologie déjà scientifique d'Aristote, ne se relèveront plus des coups que lui portent Arcésilas et Carnéade. Ils ont réussi à ébranler même le stoïcisme. Avec Panétius et Posidonius, celui-ci fléchit. L'armature du système résiste, mais non sans peine ; elle n'évitera pas à la doctrine de l'école quelques pertes irréparables. Sextus Empiricus nous fait mesurer l'étendue de la destruction accomplie par l'esprit critique et sceptique.

D'autre part, nous avons assisté à une puissante reconstruction. Nous avons essayé, en étudiant nos auteurs, de la caractériser. C'est Antiochus qui l'inaugure. Il rap-

proche les philosophies dogmatiques, il soutient qu'elles ne sont séparées que par des différences plus verbales que réelles. Il prépare ainsi un nouveau classement des systèmes. Il y aura désormais d'un côté les philosophies positives, et de l'autre les philosophies négatives. Celles-ci seront traitées par les philosophes comme par les chrétiens d'hérétiques. — Puis avec un très juste sens de ce qui était possible, la pensée qui veut reconstruire n'entreprend pas de lutter contre le scepticisme antidoctrinal sur le terrain de la pure métaphysique, ou sur celui de la cosmologie aristotélicienne, elle les abandonne et elle concentre tout son effort sur la morale. Elle sait que c'est là que se trouve le point faible des négateurs. Elle ambitionne de donner au sage et même aux hommes en général une règle certaine de conduite, de tracer un idéal de vie, et enfin d'assigner à celle-ci ses véritables fins. Elle devient essentiellement morale et pratique. Le philosophe se transforme en directeur de conscience et souvent en prédicateur populaire. La philosophie sort de l'École et rentre dans la vie. Elle y perd en valeur technique, elle y gagne en influence. — Du moment que la philosophie posait la question des fins de la vie humaine, « de finibus » et qu'elle recherchait une règle pratique de conduite, elle devait se rapprocher de la religion. La pensée devait tourner à la théologie. Tant qu'elle se préoccupe du problème de la connaissance, de la définition de l'être ou de l'origine et de la formation du Cosmos, ou de la constitution psychologique de l'homme, elle aura le caractère d'une recherche spéculative ou scientifique ; elle sera plus théorique que pratique. La préoccupation morale et le problème théologique seront au second plan. Mais qu'elle entreprenne de diriger les hommes et d'orienter l'humanité vers des fins idéales, elle se désintéressera des questions théoriques, scientifiques et critiques au profit des questions morales, sociales et religieuses. Elle tendra à se transformer en théologie. C'est précisément ce qui est arrivé à la pensée grecque.

Cette double révolution que l'on constate dans les faits et dans l'évolution de la pensée à partir du IIIe siècle avant J.-C. a été favorable au plus haut degré à la propagation du christianisme.

Il est évident que si la nouvelle religion était née dans un monde comme celui de l'antiquité classique, elle n'aurait pas pu déborder de la Palestine dans le monde gréco-romain. Elle aurait été arrêtée à chaque instant par les multiples frontières qui séparaient les peuples et les segmentaient en groupes infinis. Surtout elle n'aurait pas eu l'instrument indispensable d'une propagande universelle : une langue commune à toutes les populations civilisées.

De même si la philosophie grecque n'avait pas évolué comme elle l'a fait, nous n'aurions pas la théologie d'un Clément d'Alexandrie ou d'un Origène. Transportons-les un instant au IVe siècle avant J.-C. Ils se seraient trouvés d'abord en présence d'écoles fermées, rivales et hostiles. Quelles raisons auraient-ils eues de chercher à s'allier avec l'une plutôt qu'avec l'autre? Puis quel attrait auraient pu avoir pour eux l'auteur du Parménide et du Théétète, Aristote ou Chrysippe? En quoi leurs subtiles et savantes discussions auraient-elles pu passionner des esprits aussi mystiques que le leur? Origène sinon Clément se serait sûrement détourné d'eux comme il s'est détourné de la civilisation antique. Mais Clément et Origène avaient devant eux une philosophie qui traitait de Dieu, de la Providence, du bien et du mal, de la vertu et de l'âme, des peines et des récompenses. Cette philosophie, notamment la stoïcienne, prêchait un idéal moral singulièrement voisin de l'idéal chrétien ; elle proposait à ses adhérents un genre de vie et de conduite qui tranchait sur la vie païenne. Comment cette philosophie ne leur aurait-elle pas été sympathique ? On sait jusqu'où Clément a poussé cette sympathie. Aussi lorsqu'un Origène éprouve l'irrépressible besoin de penser sa foi et de formuler ses croyances en termes précis et cohérents, il est tout naturel

qu'il ait demandé à la philosophie les formules dont il avait besoin. Celle-ci se trouvait en une condition qui la rendait éminemment propre à lui rendre cet indispensable service.

Sans doute, la pensée chrétienne aurait pu à la rigueur se passer de la philosophie. Celle de l'apôtre Paul, comme plus tard celle de Pascal, n'a guère été redevable qu'à elle-même. Conception puissante mais incomplète. Ce qui est certain, c'est que sans la philosophie, telle que plusieurs siècles d'incessantes méditations et d'innombrables discussions l'avaient faite, la théologie d'Origène n'aurait pas la figure que nous lui connaissons.

INTRODUCTION BIBLIOGRAPHIQUE

A L'ÉTUDE D'ORIGÈNE

Huet, *Origeniana*. — Les Origeniana de Huet constituent une série d'études fort remarquables et maintenant encore utiles à consulter. Le savant évêque connaît à fond son auteur. Il utilise la documentation grecque aussi bien que la latine. Je crois bien qu'aucun texte important ne lui a échappé. Ses études ne sont pas seulement un monument de solide érudition ; elles dénotent un sens critique souvent fort perspicace. Il n'ignore pas que Rufin de son propre aveu a dans maint endroit du *De Principiis* atténué les hardiesses d'Origène. Ce qui est remarquable, c'est qu'évidemment il soupçonne que parfois l'altération que s'est permise Rufin a été plus forte qu'on ne supposerait. Voyez dans l'édition Lommatzsch, vol. XXII, p. 149, p. 222 ; vol. XXIII, p. 134 etc. Il lui arrive même de s'apercevoir que certains passages des Homélies ont été détournés de leur vrai sens par Rufin. D'autre part il n'accepte pas les yeux fermés toutes les allégations de Justinien et de Jérôme. Il les discute parfois. Il n'aurait eu qu'à pousser plus loin sa critique pour aboutir à des conclusions qui ne seraient pas très différentes de celles qui nous paraissent s'imposer à l'heure présente.

En fait Huet a entrepris de reviser le procès en hérésie intenté à Origène. Du moins dans certaines limites. Il ne songe nullement à remettre en question la sentence du concile de 553. Mais il sait que l'on a fortement grossi les erreurs de l'illustre théologien. Il n'ignore pas que l'on a

mêlé beaucoup de haine aux controverses qu'a suscitées sa théologie. Dans la courte préface qu'il a mise en tête de ses études, il déclare « qu'un exposé soigné et exempt de passion est nécessaire ». « Personne ne l'a fait encore; nul n'a été impartial ». Il n'est que juste de reconnaître que Huet a été fidèle à l'esprit qu'il affiche.

Il passe en revue les différentes doctrines de son auteur, celles de Dieu, de la Trinité, du Christ et de l'incarnation, des anges, de l'âme, du libre arbitre, du jugement dernier, des peines et des récompenses, et nous en passons. Sur chaque point il s'efforce d'établir exactement ce qu'Origène a pensé, il réduit à néant une foule de griefs qui n'étaient pas fondés, et qui pour la plupart n'étaient que pures calomnies Il ne retient que ce qui décidément ne s'accorde pas avec la doctrine des conciles. Le plus souvent il recherche l'origine des erreurs qu'il reconnaît chez Origène. Le grand coupable, c'est Platon qui a exercé trop de séduction sur la pensée du théologien. Les stoïciens aussi ont contribué à l'égarer. Naturellement il ne songe pas à signaler l'influence que la théologie gnostique a pu exercer sur lui. Il ne la connaît pas. Bien souvent il lui arrive de plaider les circonstances atténuantes en faveur du grand accusé. Il faut reconnaître la sincérité de l'effort d'impartialité qu'a fait le savant évêque.

Il suffit de parcourir les études de Huet pour saisir sur le vif l'énorme différence qu'il y a entre son point de vue et celui de la critique historique indépendante. Le sien est celui d'un homme d'Eglise qui est convaincu que l'orthodoxie des conciles est le christianisme même. La question qui le préoccupe est de savoir dans quelle mesure Origène s'en écarte ou s'en rapproche. C'est par ce critère que l'on doit juger le christianisme de l'illustre docteur.

Point de vue qui est totalement étranger à la critique historique. Elle n'a pas à savoir si Origène est orthodoxe ou hérétique. Cela ne la regarde pas. Son unique souci

est, ou doit être, d'établir aussi exactement que possible ce qu'Origène a pensé. Quelles ont été ses opinions, comment se sont-elles formées, quelles en sont les sources, dans quelle mesure sont-elles originales, telles sont les seules questions qu'elle doive se poser, et dont elle doit par l'application de ses méthodes chercher la solution.

Il n'en reste par moins que Huet a fait de l'excellent ouvrage. Ses études lui font grand honneur et sont tout à fait dignes du siècle de le Nain de Tillemont et de Richard Simon.

* * *

En 1841, E. Redepenning publiait en deux volumes une excellente étude sur la vie et la doctrine d'Origène. Quelques années auparavant il avait donné une bonne édition du De Principiis [1]. L'auteur n'apportait à son étude aucune préoccupation dogmatique ou ecclésiastique. Il ne se demande jamais si Origène est hérétique ou orthodoxe. Son seul souci est de faire connaître aussi exactement que possible ce que l'on peut savoir de sa vie, de ses écrits, de sa doctrine. Avec Redepenning, ce n'est plus la théologie, c'est l'histoire qui s'empare de l'illustre docteur d'Alexandrie.

Notre auteur a utilisé pour éclairer son sujet toutes les ressources dont on disposait alors. C'était le temps où l'on venait de découvrir Alexandrie. Le mot n'est pas trop fort. Matter avait donné quelques années auparavant son livre sur l'école d'Alexandrie, alors si nouveau et si riche. Redepenning essaie de replacer Origène dans ce milieu. C'était aussi le temps où l'on apprenait à connaître Ammonius Saccas, Numénius, Plotin. On était très frappé de

1. E. Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 vol. 1841.

E. Redepenning, Origenes, de Principiis, 1836.

l'influence qu'avait exercée le néoplatonisme. On discernait une foule d'analogies entre cette philosophie et la théologie des penseurs chrétiens d'Alexandrie. Par suite d'une erreur de perspective, c'était elle qu'on croyait retrouver dans cette théologie. On connaissait fort mal la philosophie grecque des trois ou quatre siècles qui ont précédé Origène. Aussi on ne se doutait guère que c'était elle qui l'avait formé. — On est surpris de constater que Redepenning se contente tout juste de mentionner Philon d'Alexandrie parmi les précurseurs de son théologien. C'est que l'on n'avait pas encore découvert celui dont plus tard on était porté à retrouver l'influence partout, dans le IV^e^ évangile aussi bien que chez Clément d'Alexandrie. — Il ne pouvait alors venir à l'esprit de Redepenning que le grand théologien chrétien fût en quoi que ce soit redevable au gnosticisme. — Par contre, il s'est efforcé de relever avec le plus grand soin la filiation de pensée entre Clément et son successeur Origène. Il n'a cependant pas vu que, si analogue que soit leur pensée, ils sont différents l'un de l'autre. Le premier est bien plus moraliste que théologien, et Origène est beaucoup plus dogmaticien que moraliste. Clément n'a pas réussi à nous donner son « Didascale », Origène n'a rien écrit qui ressemble au Pédagogue ou au VII^e^ Stromate.

Redepenning étudie très à fond et en détail tout ce qui intéresse la vie, les écrits, la méthode exégétique d'Origène. Il complète son étude par une esquisse très soignée de sa doctrine.

Ce qui manque à cette esquisse, c'est naturellement la critique des sources. Sans doute, l'auteur a donné une édition du *De Principiis*, remarquable pour l'époque. Il touche dans sa préface à la question de la valeur documentaire de cet écrit. Il prend vivement parti pour Rufin contre Jérôme. Les altérations que le traducteur du *De Principiis* s'est permises se réduisent à peu de chose. Il s'est borné à rectifier les erreurs d'Origène en ce qui

concerne la doctrine de la Trinité. Voir *caput* III p. 41. Il suffit de comparer sa préface avec celle de M. Koetschau pour mesurer tout le chemin qu'a parcouru la critique dans l'intervalle des deux éditions.

Pour l'époque, l'ouvrage de Redepenning réalisait un progrès considérable et a mérité d'être considéré comme classique en la matière.

*
* *

J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, 1884. — Les mérites de cet ouvrage sont bien connus. C'est une étude minutieuse et approfondie de la théologie d'Origène. A tous les points de vue elle est digne de l'autorité dont elle a joui.

L'auteur possède à fond les écrits d'Origène. Il ne semble pas avoir oublié un seul texte important. Voulant traiter de la pensée de son auteur, il est naturel qu'il ait principalement utilisé le *De Principiis*. Sans doute il ne néglige en aucune façon le *Contra Celsum*, les tomes qui subsistent des commentaires, le *De Oratione*, mais il traite un peu ces textes comme une documentation complémentaire du *De Principiis*. Il ne craint pas de citer les versions latines des Romains, des Homélies au même titre que les textes grecs.

Du moment qu'il mettait le *De Principiis* à la base même de son exposé, il convenait de soumettre ce traité à une critique approfondie. Il ne l'a pas fait. Sans doute il n'ignore pas que Rufin a généralement mal traduit son auteur, qu'il ne l'a pas toujours compris, qu'il a ajouté parfois au texte original, ou en a retranché certaines phrases. Il le reconnaît assez souvent. Mais il incline fortement à prendre la défense de Rufin. La lettre de Justinien et les extraits de la lettre de Jérôme à Avitus lui

paraissent appeler des réserves [1]. Les dernières études critiques du *De Principiis* n'ont pas été favorables à Rufin. Après les minutieuses confrontations de textes de M. Koetschau, il est difficile de conserver l'illusion que Rufin a respecté l'original qu'il traduisait. L'analyse critique de maint chapitre du *De Principiis* nous paraît révéler une altération du texte d'Origène beaucoup plus sérieuse qu'on ne l'a admis jusqu'à présent.

Après une introduction sur la méthode d'Origène, M. Denis groupe les doctrines du théologien en quatre grandes parties. Ce sont la théologie, la cosmologie, l'anthropologie et la téléologie. Le défaut de ce plan, c'est qu'il voile le caractère essentiel du système d'Origène. La doctrine centrale de ce système, c'est celle de la chute et de la rédemption. C'est elle qui doit être bien en relief dans tout exposé de la théologie d'Origène. Elle s'y trouve bien et minutieusement exposée dans le livre de M. Denis, mais elle est dispersée, noyée même dans les autres chapitres.

La façon même dont cet auteur a conçu et compris la pensée d'Origène appelle d'expresses réserves. Ainsi tout son chapitre sur la méthode du grand théologien repose sur l'idée que cette méthode, c'est l'allégorie. Aussi M. Denis ne comprend pas que l'auteur du *De Principiis* ne commence pas par s'expliquer sur la méthode qu'il va appliquer. N'est-ce pas ainsi que procède un bon philosophe ou un dogmaticien digne de ce nom ? Or c'est à la fin que l'auteur traite de l'allégorie et en justifie l'usage. M. Denis oublie que l'allégorie n'est pas une méthode destinée à diriger la réflexion. Cette direction Origène la demande à la seule méthode alors connue et pratiquée, à la dialectique. Son allégorie n'est qu'une méthode, non pas de pensée mais d'interprétation des Écritures. Dès

1. Voir aux pages 365, 375, 381 et 385 etc. M. Bardy dans sa thèse complémentaire soutient le même point de vue.

lors, et tout naturellement, c'est à la fin de son livre qu'Origène trouve nécessaire d'expliquer et de justifier l'usage qu'il a fait de l'allégorie dans tout ce qui précède.

Tout le long chapitre intitulé théologie est dominé par la préoccupation de dégager des textes la doctrine de la Trinité de son auteur. Sans doute Origène récite comme tout le monde la formule baptismale qui s'épanouira un jour en doctrine trinitaire, mais lui-même a-t-il une doctrine de la Trinité? Y a-t-il songé ? Pour l'affirmer, nous ne possédons exactement que les textes de la version de Rufin, et ces textes sont précisément ceux qui sont le plus suspects. On le verra, c'est Rufin qui les a introduits dans le *De Principiis*. Puis dans tout ce qu'Origène a écrit de Dieu, il se montre beaucoup plus préoccupé de dépeindre son caractère, son action, sa providence, que de discuter soit de la définition métaphysique de Dieu, soit de ses relations avec le Fils et le Saint-Esprit. Voilà ce que J. Denis ne paraît pas avoir compris. Aussi dans ce chapitre, il ne nous apprend rien du caractère du Dieu d'Origène, rien de l'action qu'il exerce sur les hommes, et de la nature de cette action. M. Denis ne l'ignore cependant pas. Mais il n'en parle que lorsqu'il y est forcé, par exemple lorsqu'il expose la doctrine de la Rédemption de son auteur. Pour lui le Dieu d'Origène est pure abstraction. Il oublie que ce Dieu, si abstrait qu'il fût, était un Dieu vivant pour Origène. Il ne nous dit même pas que ce Dieu a des limites. Autant de traits qui n'ont rien à voir avec la première personne de la Trinité. Aussi M. Denis les a momentanément oubliés. — De la même manière s'explique l'exposé en fait incomplet que J. Denis nous donne de la doctrine christologique d'Origène. Il n'a pas vu que celui-ci met au premier plan l'action du Logos-Jésus. A elle il consacre plus de la moitié du premier tome de son commentaire de Jean, et combien de fois dans les autres tomes il illustre cette action ! La question des relations métaphysiques du Père et du Fils

passe au second plan. M. Denis fait l'inverse. Puis, quoiqu'il n'ignore nullement qu'Origène a adopté la conception courante du Logos, il ne semble pas avoir vu que c'est bien le Logos de la philosophie qui constitue l'élément essentiel, l'élément divin du Christ d'Origène. S'il avait vu cela, toutes les difficultés et toutes les apparentes contradictions de la doctrine d'Origène se seraient évanouies. M. Denis n'aurait pas eu à les discuter, ni l'occasion de s'en étonner.

On retrouve la même erreur de perspective dans l'exposé que fait Denis de la doctrine du Saint Esprit. Il met au premier plan les textes, d'ailleurs peu nombreux et difficiles à recueillir qui nous apprennent ce qu'Origène pensait des rapports du S. Esprit, soit avec le Fils, soit avec le Père, et il laisse tout à fait dans l'ombre les textes qui exposent et définissent l'action et la fonction du S. Esprit d'après notre théologien. Or ceux-ci sont clairs et bien en relief. Il résulte de cette façon de traiter les textes, que M. Denis n'arrive pas à extraire d'Origène une doctrine claire et cohérente de la troisième personne de la Trinité. Ce résultat aurait dû lui faire soupçonner que le S. Esprit avait probablement un intérêt plus pratique que métaphysique pour Origène. Mais M. Denis, tout comme Rufin, n'est préoccupé de savoir que ce que l'auteur du *De Principiis* a pensé de la Trinité !

Le chapitre qui expose la cosmologie d'Origène est plein de remarques fort justes. Il s'y trouve aussi certaines erreurs ou certaines lacunes. Les unes et les autres sont dues à la trop grande confiance qu'a l'auteur en Rufin. Cette confiance étonne chez un esprit si critique et si pénétrant.

C'est bien dans ce chapitre que l'on s'aperçoit que M. Denis est, quoique laïque, bien plus théologien qu'historien. On pourrait même lui reprocher que, s'il connaît admirablement la philosophie grecque classique, il ne semble pas avoir une connaissance aussi approfondie

de la philosophie postérieure. Il n'a pas l'air de se bien représenter l'ambiance philosophique particulière dans laquelle a baigné la pensée d'Origène. Combien de traits qui étonnent M. Denis se seraient expliqués sans peine s'il avait eu constamment devant l'esprit le monde d'idées, d'aspirations et de sentiments que portait en lui-même un philosophe du IIe siècle de l'ère chrétienne !

S'il avait été moins préoccupé de rechercher dans quelle mesure Origène a été le précurseur de l'orthodoxie du IVe sècle, et a posé les problèmes qu'elle devait discuter, M. Denis aurait commencé par situer la doctrine cosmologique de son auteur au milieu des doctrines similaires de l'époque. Au lieu de déplorer l'influence qu'a exercée le Timée de Platon sur lui, il l'aurait simplement constatée, et nous aurait montré que du moment qu'on se plaçait au point de vue de ce dialogue, on devait nécessairement se faire du Cosmos une conception fort peu scientifique. Il ne se serait pas étonné qu'Origène n'ait guère vu l'Univers autrement que Plutarque, Valentin, ou Plotin. Sa cosmologie ne lui aurait pas paru particulièrement bizarre et fantaisiste. D'ailleurs il lui arrive incidemment de reconnaître que la cosmologie d'Origène n'est pas seule de son espèce (p. 204). Cependant quand il en recherche les origines, il se contente de remonter à Philon d'Alexandrie et à Clément. C'est du reste son habitude. Il oublie que l'influence que ces deux auteurs ont exercée sur Origène se confond avec celle de toute l'ambiance philosophique qui l'a enveloppé.

Dès que l'on entre dans le détail de ce chapitre, on s'aperçoit que la grande préoccupation de J. Denis, c'est de rechercher si les idées cosmologiques de son auteur sont conformes ou non avec celles de la tradition. Il constate, non sans un certain soulagement, semble-t-il, qu'Origène affirme la création ex nihilo, qu'elle est éternelle, c'est-à-dire qu'elle n'a pas eu de commencement dans le temps, et n'aura pas de fin. Cependant elle n'est pas éternelle

comme le Fils est éternel. Origène n'affirme pas l'existence d'une matière qu'on pourrait opposer à Dieu. S'il est question d'une pluralité des mondes, cela signifie sans doute que le Cosmos traverse des phases successives. Puis Origène déclare que Dieu a créé le ciel et la terre. Cependant il s'agit plutôt du ciel et de la terre, dans le sens spirituel. Dieu crée des êtres doués de raison. Ils sont parfaits, ils ont le libre arbitre. Ont-ils un corps ? J. Denis ne peut admettre qu'Origène ne l'ait pas pensé. « Disons que le fond de ces êtres est spirituel, mais qu'ils sont attachés à un corps ». Notez que l'opinion de Denis n'a d'autre autorité que celle de Rufin (p. 169, 170). Il y a eu parmi ces êtres une chute. Cette chute a déterminé l'état actuel du monde. M. Denis n'imagine pas qu'Origène, à l'exemple du Timée, et surtout à l'exemple de Valentin, a pu enseigner que le Cosmos doit son existence même à la chute. Bien loin de là, d'après M. Denis, Origène enseigne que Dieu a créé la matière pour jouer le rôle d'arrêt de la dissolution causée par la chute. Il est vrai que Denis ne peut citer aucun texte à l'appui de cette assertion. Celui qu'il rappelle a un tout autre sens (p. 175). Après les corps, les âmes ; Denis anticipe sur le chapitre suivant. Ici se place une intéressante discussion sur le vrai sens de la métempsycose ou transcorporation enseignée par Origène. De longues pages sur ce que son auteur pensait de l'animal terminent ce chapitre.

Le chapitre que Denis consacre à l'anthropologie d'Origène est le moins intéressant de son livre. C'est la conséquence même du point de vue général auquel il étudie son auteur. Il lui demande ce qu'il n'a jamais songé à donner. Origène n'a pas voulu élaborer une science de l'homme. Les deux longs passages que cite et traduit M. Denis, dans lesquels son auteur détaille tous les problèmes que l'âme pose à sa pensée, auraient dû l'avertir qu'il est beaucoup moins préoccupé de savoir ce qu'est la nature de l'homme et sa constitution physique, intel-

lectuelle et morale, que d'être fixé sur la destinée de l'âme, soit dans la vie présente, soit dans l'avenir. Il ne fait de l'anthropologie que dans la mesure où l'exigent ses doctrines de la chute et du salut. Il fait exactement ce que Plutarque fait dans son traité : *De morali virtute*. Celui-ci n'étudie l'homme qu'en fonction des problèmes qui intéressent sa propre philosophie.

M. Denis croit qu'Origène a lu le *De Anima* d'Aristote. Il est regrettable qu'il n'ait pas comparé ce qu'Aristote dit de l'âme à certains développements d'Origène sur l'âme. Ceux-ci auraient paru plus clairs et moins étranges. D'autre part, M. Denis a d'excellentes pages sur la doctrine du libre arbitre de son auteur. Mais il éprouve le besoin intempestif pour l'historien de discuter les rapports de cette doctrine avec la doctrine du péché originel et de la grâce.

Dans un dernier chapitre, J. Denis traite de ce qu'il appelle la téléologie d'Origène. Il s'agit de sa doctrine des choses finales. C'est à ce propos qu'il expose la doctrine de la Rédemption de son auteur, comme c'est à l'occasion de la cosmologie qu'il a exposé sa doctrine de la chute. Tout d'abord Denis dans d'excellentes pages (309-337) dégage des textes les idées d'Origène sur la résurrection et sur le jugement dernier. Viennent ensuite les « épreuves successives » qui marquent les étapes du salut. C'est la doctrine de la Rédemption. Denis met bien en lumière le rôle de la liberté dans la rédemption. Aussi peut-il se demander si les épreuves n'auront point de fin, puisque la liberté suppose la possibilité permanente de la chute, ou s'il y aura un état final. Origène s'est-il posé la question ?

Les épreuves successives, comme les appelle Denis sont destinées avec l'aide de la grâce de Dieu à rendre le pécheur susceptible d'être sauvé. En réalité, elles sont des expiations. C'est par ce terme que Denis les désigne (p. 355). Voilà une idée qu'Origène a toujours écartée. Le

nerf même de sa doctrine de la Rédemption, ce n'est pas l'expiation ou la punition, c'est l'amendement ou l'éducation. A ce point de vue, Origène est plus grec que Juif, plus fidèle à Platon qu'à l'Ancien Testament.

L'exposé de J. Denis offre une lacune qui étonne. Dans la doctrine de la Rédemption de son auteur, c'est à peine s'il mentionne le rôle qu'y joue la mort sur la croix, alors que M. Harnack est porté à exagérer ce rôle.

Le chapitre se termine par la discussion de l'universalisme d'Origène. Le grand théologien a cru à la rédemption finale de tous les êtres déchus. Un jour « Dieu sera tout en tous ». M. Denis a eu bien soin de rappeler ce mot qu'Origène répète sans cesse. Mais cette parole lui cause un grand embarras. Si on la prend dans son sens plein, elle implique que les esprits rédimés seront finalement des esprits purs. On ne conçoit pas des corps, si diaphanes qu'ils soient, revêtant les êtres qui seront en Dieu. M. Denis le sent et il déclare : « seulement il est bien entendu que c'est aux bienheureux en tant qu'esprits, et non en tant que revêtus de corps qu'est applicable le mot que Dieu est tout en tous » (p. 383). Où donc Origène a-t-il jamais fait cette distinction ? Dans le texte même que cite Denis, il déclare sans aucune réserve que cette parole exclut les corps. Pour que Dieu soit tout en tous, il faut que nous soyons purs esprits. C'est bien la vraie pensée d'Origène. Jérôme l'a comprise. M. Denis est obligé de soutenir que sur ce point Rufin a reproduit plus exactement la pensée d'Origène ! Et pourquoi Denis ne veut-il à aucun prix que le grand théologien ait cru que les esprits rédimés finiront par être incorporels ? Parce que Rufin l'a persuadé que d'après Origène, l'incorporéité n'appartient qu'à la Trinité.

J. Denis a fort bien senti qu'Origène était profondément chrétien. Ce qui lui paraît singulier, difficile à comprendre, c'est que sur un si grand nombre de points il se soit écarté du christianisme, entendu dans le sens de

christianisme traditionnel, celui des conciles. Il a beau se dire que du temps du grand théologien le christianisme n'était pas encore fixé en ses dogmes, il ne peut imaginer que ce christianisme ait été encore si éloigné de celui qui devait prévaloir. Il lui semble en conséquence qu'il faut attribuer les étonnantes hardiesses d'Origène à la puissance et à la subtilité d'une vaste imagination.

S'il avait fait totalement abstraction du christianisme tel que lui-même avait appris à le concevoir, Origène lui serait apparu moins étonnant et moins fantaisiste. La faiblesse de sa magistrale étude, c'est d'être plus théologique qu'historique.

∴

Ch. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria*, 1886. Réédité en 1913.

Ce livre est justement célèbre. On a bien fait de le rééditer. L'auteur est un écrivain fort distingué. Son œuvre est d'une belle tenue littéraire ; le style et la langue ont un grand charme. Ch. Bigg a le talent d'exposer les doctrines les plus abstraites avec une limpidité et un agrément qui les rend positivement attrayantes. Avec lui on oublie que l'on est en pleine métaphysique. Une grande partie du charme qui se dégage de ce beau livre est sans doute due à la sympathie que l'auteur éprouve pour Origène. Il l'admire et l'aime. Sans qu'il le dise, on voit bien qu'il regrette vivement la sentence qui a rejeté hors de l'Église l'illustre docteur d'Alexandrie. Il voudrait qu'elle fût revisée et rapportée. A ce point de vue l'auteur rappelle l'excellent Rufin. Lui aussi aimerait montrer que le grand théologien est moins hérétique qu'on ne le croit, et que ses erreurs sont vénielles. Jamais le savant Bigg ne les voile, mais il lui arrive maintes fois de les interpréter avec une bienveillance qui a pour effet de les atténuer.

Si belle et si séduisante que soit une œuvre, avec le temps elle ne laisse pas d'accuser des défauts. A cette heure, les réserves qu'appelle l'exposé de Bigg nous paraissent s'imposer. Tout d'abord sa critique des sources est insuffisante. Il n'est pas seul dans ce cas. Sans doute, il reconnaît ici et là que Rufin a gravement altéré le texte qu'il traduisait. Mais pratiquement il lui fait partout confiance. Il ne fait aucune différence entre la version du *De Principiis* et les sources grecques qui existent. Peut-être même cite-t-il plus souvent les textes latins que les textes grecs. Il fait le plus grand état non seulement du *De Principiis*, mais par exemple des homélies sur le Lévitique et du commentaire des Romains. Or après la critique si précise de M. Koetschau, il n'est plus possible d'accorder à Rufin la confiance dont il a joui jusqu'à présent. Les efforts que l'on a faits pour infirmer la valeur des fragments de la lettre à Mennas et celle des extraits de la lettre à Avitus, et pour réhabiliter Rufin n'ont pas abouti. Bien plus ; si l'on pousse à fond la critique de la version de Rufin, on se voit obligé de reconnaître que le traducteur a dénaturé la pensée d'Origène sur les points essentiels. Nous n'avons plus la moindre garantie d'exactitude et de fidélité pour aucune des versions latines des écrits d'Origène.

La conséquence toute naturelle de la confiance qu'a Bigg en Rufin est qu'il adopte le plus souvent son interprétation de la pensée d'Origène. Autrement dit, il en admet la falsification sur des points essentiels. Ainsi Rufin attribue à son auteur une doctrine trinitaire qui sûrement n'a pas été celle d'Origène. Sur ce point, Bigg suit Rufin. D'après celui-ci, son auteur aurait affirmé que seules les personnes de la Trinité sont incorporelles. Tous les êtres doués de raison, toutes les essences rationnelles avant comme après la chute ont un corps quelconque. Si telle a été la doctrine qu'a enseignée Origène, autant dire que lui-même a introduit dans son système

une contradiction qui le disloque entièrement. Il est inconcevable qu'un esprit aussi clair et aussi systématique n'ait pas aperçu lui-même la contradiction, si réellement il l'avait admise.

Le titre même que Bigg a donné à son livre donne à croire qu'il va insister plus particulièrement sur ce qu'Origène doit à la philosophie grecque. Ne l'appelle-t-il pas un platonicien chrétien ? Sur ce point son livre réserve au lecteur une véritable déception. Sans doute, Bigg en oxonien qu'il est, connaît admirablement l'antiquité classique, et il ne manque pas de relever certaines affinités entre la théologie de son auteur et la pensée grecque. Mais en somme c'est peu de chose. A lire Bigg, le lecteur ne peut se rendre compte à quel point Origène est saturé de philosophie grecque, d'idées qui dérivent du platonisme, du stoïcisme, d'Aristote. Encore moins aperçoit-il les contre-coups qu'à eus sur sa pensée l'évolution de la philosophie grecque telle qu'elle se déroule d'Arcésilas jusqu'à Plutarque. On dirait même qu'Origène n'a connu la philosophie grecque qu'à travers Philon d'Alexandrie.

Bref notre auteur n'a pas suffisamment replongé Origène dans l'ambiance de son temps. On aurait aimé qu'il nous eût montré le grand docteur d'Alexandrie constamment préoccupé de confondre les théologiens gnostiques, d'opposer sa philosophie à celle des maîtres non chrétiens, et de redresser les multiples erreurs des *simpliciores*.

Bigg semble avoir vu en Origène avant tout un savant et ingénieux théologien dont le principal souci a été de mettre ses idées d'accord avec les doctrines de l'Église. Dans la préface du *De Principiis*, Origène passe en revue les principales croyances chrétiennes de son temps. Ce n'est pas une *regula fidei* qu'il nous offre. Nulle part il ne donne à entendre que c'est le formulaire des doctrines que professait l'église d'Alexandrie, encore moins le code des dogmes de l'Église elle-même. C'est simplement

l'ensemble des principes essentiels de la foi chrétienne qu'il s'agit d'expliquer et d'interpréter. Bigg y voit un document déjà presque stéréotypé de la tradition. Il ne reste à Origène qu'à accommoder ses idées à ces dogmes. C'est ce qu'il a fait.

Dès lors on nous le représente comme un théologien qui veut être un homme d'Église. Sans doute, il a parfois des hardiesses de pensée spéculative dont du reste il s'excuse toujours. Il est vrai en effet que dans le *De Principiis* il ne manque pas de prier le lecteur de ne voir dans telle interprétation ou telle spéculation qu'un exercice de sa pensée. Il est curieux de constater que dans les commentaires grecs où les hardiesses abondent, il éprouve beaucoup moins le besoin de s'excuser.

Le résultat est qu'Origène apparaît comme déjà tout préoccupé des problèmes de haute métaphysique qui hanteront les théologiens du IV^e^ siècle. Le grand *didascale* a été plus soucieux qu'on ne le dit de réalités spirituelles. Il s'est sagement abstenu de raisonner sur les rapports du Fils et du Père, et s'est largement étendu sur les rapports du Fils et de tous les autres êtres.

Le savant Bigg semble enfin n'avoir pas assez tenu compte du fait qu'Origène était lié par les Écritures. Sa méthode d'interprétation allégorique lui permettait le plus souvent de plier le texte sacré à la logique de sa pensée, mais parfois l'Écriture lui offrait une résistance irréductible. C'était le cas, par exemple, des nombreux textes qui s'appliquaient ou qu'on appliquait à la mort de Jésus sur la croix. Ils paraissaient impliquer une doctrine quelconque du sacrifice de Jésus. Origène a apporté à l'interprétation de ces textes toutes les ressources de sa science d'exégète. Il en a tiré en effet une doctrine. M. Bigg y insiste longuement. A l'entendre, Origène aurait ébauché une doctrine de la valeur expiatoire du sacrifice du Calvaire qui serait une des principales de sa théologie. Erreur, je le crois, de perspective. Si ces textes

n'avaient pas existé, et si Origène n'avait pas été tenu de les interpréter, il n'aurait probablement pas formulé même l'ébauche de doctrine qu'on lui attribue. Elle est si peu inhérente à son système théologique, qu'en dehors des passages où il interprète ces textes, il n'en est presque jamais question.

Il nous semble pour tout dire que le pieux et savant Ch. Bigg a trop cédé au désir de réintégrer Origène dans l'Église, et de réparer un acte d'ingratitude dont l'empereur Justinien et les théologiens à sa dévotion se sont rendus coupables.

*
* *

M. Harnack a consacré dans sa grande histoire des dogmes (I[er] vol. p. 650 à 697, 4[e] éd. 1909) un chapitre des plus importants à la théologie d'Origène. Il est superflu de dire que ces pages sont pleines de détails précis et d'aperçus que confirme une étude plus spéciale et plus complète du sujet que celle qu'a voulu faire l'éminent historien. De ce chapitre se dégage une conception d'Origène qui marque un grand progrès sur toutes les précédentes. Cependant elle nous paraît appeler de sérieuses réserves.

M. Harnack se représente Origène comme un esprit essentiellement compréhensif et synthétique. Il n'a rien laissé se perdre de ce qu'il y avait d'excellent dans l'héritage du passé. Il a retenu de la philosophie grecque et même de la théologie gnostique tout ce qui lui a paru vrai, et de la tradition chrétienne tout ce qui devait durer et se perpétuer. Tous ces éléments de provenance si diverse, il les a réunis, associés, fondus ensemble dans un vaste système. C'est sa théologie. Ses successeurs dans l'Église n'auront qu'à la reprendre et la concilier avec la Règle de foi, en retenant ce qui était réellement compatible avec ses articles et en éliminant le reste. C'est ainsi

que la théologie d'Origène a constitué le véritable fondement des doctrines que les conciles de Nicée et de Constantinople ont formulées et qu'ont discutées ou établies les théologiens du IVe siècle (1).

Sans doute, M. Harnack a bien raison de considérer Origène comme un esprit compréhensif et philosophique. Il l'est beaucoup plus que Clément d'Alexandrie. Autant ce dernier est supérieur à son successeur comme moraliste, autant Origène surpasse Clément comme penseur systématique. Mais pour avoir l'idée que lui attribue M. Harnack et pour entreprendre d'embrasser dans une large synthèse les éléments de la philosophie, du gnosticisme savant et de la tradition chrétienne, il aurait fallu ajouter à la compréhension de l'esprit une largeur de sentiment et même une sympathie que n'a jamais connues notre théologien. Clément conservait pour les grands philosophes grecs une véritable tendresse qui étonnait et même scandalisait les chrétiens d'Alexandrie. Aussi il ne lui a pas été difficile de rapprocher la philosophie grecque et la foi chrétienne jusqu'à en opérer une véritable conciliation.

C'est précisément cette sympathie qui manquait à Origène. Son *Contra Celsum* nous le montre aussi hostile au régime gréco-romain, à toute la civilisation non-chrétienne que n'importe quel confesseur qui déclarait qu'il se réjouissait de quitter le siècle mauvais. Ne repousse-t-il pas, non sans dédain, les avances de Celse qui demandait aux chrétiens d'aider l'Empereur à défendre l'Empire contre la menace barbare ? Origène se glorifie d'appartenir à ceux qu'on appelait les « hors la loi ». — Aimait-il la philosophie grecque ? M. Harnack reconnaît qu'il n'a pour elle rien de la sympathie qu'affichait Clément. Il n'a jamais eu un mot de véritable admiration pour Socrate, Platon, Zénon. Sans doute, il est trop intelligent et trop

(1) Voir p. 652, 658 et *passim* dans ce chapitre.

averti pour donner dans le fanatisme haineux et absurde d'un Tertullien. Il n'y a rien dans ses écrits qui ressemble à la page où l'auteur du *De Anima* met tout son talent à rabaisser le récit de la mort de Socrate (Tert., *De Anima*, ch. I[er]). Mais il n'y a rien aussi qui rappelle le mot de Clément qui disait que les grands philosophes avaient été pour les Grecs ce qu'avaient été les prophètes pour Israël. — Toute sa vie, il a mené un rude combat contre les gnostiques. Il ne paraît avoir bien connu que Basilide, Valentin, Marcion et leurs écoles. Chaque fois qu'il en a l'occasion, il réfute leurs doctrines. Même dans ses Homélies il ne les épargne pas. Préserver ses auditeurs de la contagion de leurs idées, est un de ses principaux soucis de prédicateur. Quand il commente l'évangile de Jean, il a sous les yeux le commentaire d'Héracléon, disciple de Valentin. Il est bien obligé de constater que parfois l'interprétation de l'exégète gnostique ne diffère guère de la sienne. Il le reconnaît de mauvaise grâce. Ce dont il ne semble pas se douter, ou ce qu'il n'a pas voulu voir, c'est qu'il pratique une méthode d'interprétation qui est celle même d'Héracléon. — M. Harnack semble croire qu'Origène avait de grands égards pour les simples croyants puisqu'il croyait au salut universel de tous les hommes. Sans doute, mais cela ne l'empêchait pas de rudoyer les simples fidèles, de leur reprocher leur incompréhension des Écritures, de les traiter de judaïsants, parce qu'ils s'attachaient à la lettre, et ne recherchaient pas le sens profond du texte sacré. Lui-même nous apprend, par mainte parole, qu'au fond il avait un certain dédain pour les « simpliciores » et leur foi enfantine. M. Harnack nous paraît avoir attribué à Origène une attitude trop déférante en face de l'Église, et même de la tradition [1].

Comment avec de tels sentiments notre théologien

1. Voir p. 653.

aurait-il songé à concilier la philosophie et le christianisme ? S'il l'a fait, c'est sans doute qu'il y a été contraint par des raisons qui ne relevaient pas du sentiment. C'est en effet ce que nous constaterons. Soyons sûrs qu'il n'a jamais eu les intentions iréniques et conciliantes qu'on lui attribue. Il faut se représenter Origène comme un chrétien convaincu, ardent et passionné. Ses sentiments sont ceux des confesseurs qu'il a vus périr au temps de la persécution de Septime Sévère. D'autre part, il lui est impossible de penser, de raisonner, de parler autrement que les intellectuels de son temps. C'est parce qu'il a leur mentalité qu'il a éprouvé le besoin impérieux de penser sa foi, de formuler ses croyances en termes philosophiques. Il déclare lui-même que les apôtres ont transmis les croyances chrétiennes, mais ont laissé à leurs successeurs le soin de les interpréter. Il est si foncièrement fils intellectuel du génie hellénique, qu'un Porphyre ne peut comprendre qu'il soit devenu chrétien.

M. Harnack plus que personne reconnaît qu'Origène est largement redevable pour ses idées à la philosophie grecque. Son mérite est précisément d'avoir lié intimement les croyances chrétiennes aux conceptions essentielles de la pensée grecque. Nous estimons que si M. Harnack avait souligné dans le détail le fait capital que lui-même discerne si bien, son aperçu des doctrines de notre théologien y aurait grandement gagné. Ainsi son exposé de la doctrine de Dieu donne nettement l'impression que tous les traits en sont de l'invention d'Origène lui-même, alors que chacun de ces traits a son analogue dans la doctrine des platoniciens. Comparez sur ce point Origène à Plutarque, et vous vous convaincrez que pas plus l'un que l'autre n'a conçu une doctrine originale de Dieu. Platon est leur commun maître. — Pour l'explication de la doctrine christologique d'Origène, une comparaison de sa doctrine avec la doctrine philosophique du Logos s'impose. Tout le monde l'admet, mais la pousse-t-

on assez loin ? M. Harnack a parfaitement vu que le Fils est un « Dieu de second rang ». Mais ressort-il assez clairement de son exposé que le Logos qu'Origène identifie avec le Fils de Dieu est vraiment et entièrement le Logos des philosophes ? Si on le reconnaît, aussitôt on comprend tous les traits que notre théologien attribue à son Logos. Il ne pouvait être pour lui que ce qu'il dit. Il n'avait pas besoin de spéculer sur sa nature, ni sur ses rapports avec Dieu. Tout cela lui était donné dans la doctrine même du Logos qu'il empruntait à la philosophie. Dès lors, en bonne logique, il n'avait pas à soulever la question des relations du Père et du Fils. Il pouvait se contenter de quelques affirmations sommaires. Lorsque le jour viendra où la pensée chrétienne ne comprendra plus nettement l'idée du Logos des philosophes, et en somme ne gardera que le mot sans la chose, alors nécessairement il lui faudra discuter les rapports du Père et du Fils, et les définir. Origène n'en est pas encore là, parce qu'il est bien plus imbu de philosophie qu'on ne le sera au IV^e^ siècle.

M. Harnack a bien vu qu'Origène fait une différence entre l'âme (ψυχή) et le Logos qui constituent Jésus-Christ. La ψυχή est inférieure à celui-ci. L'éminent historien nous laisse croire que c'est là une conception originale de l'auteur du *De Principiis*. S'il avait bien voulu nous rappeler que sa notion de la ψυχή lui vient de la philosophie et notamment d'Aristote, peut-être directement de l'étude du *De Anima*, la doctrine d'Origène serait tout à fait claire. Dans le chapitre capital du commentaire de Matthieu (XVI, 8) dans lequel notre exégète dit que le Père a livré J.-C. au diable pour rendre possible le salut des hommes, il insiste longuement sur ce point, c'est que c'est la ψυχή de Jésus qu'il a livrée, ce n'est ni l'esprit ni le corps. Cette distinction absolument capitale pour l'auteur, n'a aucun sens, si l'on oublie le sens aristotélicien qu'il attachait à ce terme de ψυχή. « Je dis cela,

non que je méprise l'âme de Jésus, et que je la diminue, mais parce que je veux qu'elle ait été donnée, dans la mesure ou cela était possible, en rachat, λύτρον, par le Sauveur tout entier (*i. e.* esprit, âme et corps, ὑπὸ τοῦ ὅλου Σωτῆρος), tandis que ce qui constituait sa supériorité et sa divinité (*i. e.* le Logos) ne pouvait être livré en rachat ». Ainsi il est faux de dire que le Père a livré le Fils ; c'est uniquement sa ψυχή qui a été donnée. Mais qu'est-ce que cela signifie, si l'on ne se rend pas compte du sens particulier que donne Origène à ce terme de ψυχή, et comment le saurait-on si on ignore d'où il a tiré sa notion de la ψυχή ? — Un dernier exemple fera saisir tout l'inconvénient qui existe à ne pas éclairer la doctrine d'Origène jusque dans l'infime détail par la pensée philosophique des Grecs de son temps, comme des Grecs de l'âge classique. M. Harnack a bien mis en lumière ce fait qu'en réalité Origène a imaginé deux doctrines de la Rédemption. L'une est à l'usage d'une élite, et l'autre à l'usage des simples gens. La rédemption des premiers s'accomplit beaucoup plus par la connaissance et la contemplation du Rédempteur que par son sacrifice sur la croix. Sans doute, il ne leur suffit pas de vouloir connaître Jésus Christ pour être sauvés. Ils n'arrivent à une connaissance pleinement salvatrice qu'aidés par Dieu. Cependant leur salut ne s'opère pas précisément par la vertu de la croix; ils pourraient s'en passer. Ce n'est pas pour eux que Paul s'est écrié : « Je prêche Jésus-Christ crucifié ». Cette parole s'applique aux simples croyants. C'est pour eux, à leur bénéfice que s'accomplit le sacrifice du Calvaire. M. Harnack déclare que la doctrine de la Rédemption d'Origène se rapproche singulièrement de celle de Valentin. C'est la vérité historique même. C'était justement dans sa conception du salut que notre théologien se rapprochait le plus de la doctrine gnostique. Les textes nous le montreront. Si ce fait avait été souligné, on comprendrait mieux la doctrine de notre théologien et son vrai

caractère. Mais si sur ce point Origène a une conception qui paraît apparentée à celle des théologiens gnostiques, cette même doctrine de la Rédemption marque encore plus d'affinité avec la philosophie grecque. Le nerf en est l'idée d'éducation. Pour Origène la rédemption est essentiellement le résultat d'une divine pédagogie, et c'est pour cette raison qu'elle finira par s'étendre à tous les êtres doués de raison. Dieu est un éducateur. C'est l'idée maîtresse de la pensée grecque depuis Socrate jusqu'à Plutarque. Le génie hellénique a créé la pédagogie, et l'on sait la place que fait à cette grande idée l'auteur de la *République* et des *Lois,* comme l'auteur de la *Morale à Nicomaque* et de la *Politique*, comme aussi Plutarque ou Épictète. Chose curieuse, M. Harnack ne l'a nulle part mentionnée.

Par contre, il a longuement insisté sur les explications qu'Origène a multipliées à propos de la mort sur la croix. Notre théologien a fait un grand effort, semble-t-il, pour en établir la valeur salvatrice, et en donner une interprétation dogmatique. Or il se pourrait que M. Harnack ait exagéré sur ce point la préoccupation d'Origène. Ce sont certains textes des Écritures qui l'embarrassaient et qui l'ont contraint d'imaginer une explication plus ou moins suffisante. Cela ne veut pas dire que dans le fond il ait envisagé la mort sur la croix comme la pierre angulaire de l'édifice, comme le fondement même de l'universelle rédemption. Si l'on s'était rendu compte, qu'en tant que penseur Origène était encore plus philosophe de son temps que pur théologien et homme d'église, on n'aurait pas attaché autant d'importance à ses réflexions après tout occasionnelles, sur la valeur rédemptrice de la mort de Jésus.

Quoi qu'il en soit, ces quelques remarques suffiront croyons-nous, pour montrer qu'on ne saurait trop replonger Origène dans l'ambiance philosophique de son temps, si l'on veut le bien comprendre.

* * *

Pour la bibliographie complète et détaillée d'Origène, il suffit de renvoyer le lecteur aux excellents articles d'Encyclopédie que nous possédons, au *Diction. of christian Biography*, 1887, article de Westcott, à la *Realencyclopedie für protest. Theol. u. Kirche*, 1904, article de Preuschen, à la grande *Patrologie* de Bardenhewer IIe vol. p. 68 à 158, 1907; à l'Encyclopaediá of *Religion and Ethics*, 1908, article de Inge : Alexandr. theology; à *Religion in Gesch. u. Gegenwart*, article de Schele, 1913; au *Diction. apolog., de la Foi catholique*, article de A. d'Alès, Origénisme 1920.

ERRATA

P. 15 note et p. 28 note, lire Diogène Laërce.
P. 70, ligne 22, remplacer deux fois à par de.
P. 74, 78, lire Apollonios.
P. 110, ligne 21, ou au lieu de où.
P. 149, ligne 18, lire εἰκόνας.
P. 161, note 3, lire θεοῖς.
P. 168, 169, 170, 173, 175, lire partout Ermotime.
P. 210, note 1, lire ἑαυτοῦ.

TABLE DES RÉFÉRENCES

Alès A. d', 239.
Alexandre d'Abonotique, 203.
Alexandrie, 2, 6.
Anaxarque, 19.
Antiochus, 29 (note), 65 et suiv., 212.
Apollonios de Tyane, 6, 193-207.
Apulée, 210 (note).
Arcésilas, 21 et suiv.
Archytas, 194 (note 1).
Aristide, 7.
Aristoclès, 45 (note).
Ariston, 18.
Aristote, 59, 61, 75, 105, 118 (note), 126, 130, 196.
Arnim 10 (note), 27 (note 2).
Arnim, von, 22 (note), 29 (note), 141 (note 1), 144 (note), 147, 151 (note).
Aulu Gèle, 79 (note).
Bardenhewer, 239.
Bardy, 221 (note).
Basilide, 4, 152.
Baur, 196 (note 1).
Bigg Ch., 228-232.
Bonhöffer 79 (note 1).
Bréhier, 10 (note), 46 (note), 69 (note).
Brochard V., 10 (note), 16 (note), 29 (note), 32 (note), 57, 59.
Burnet John, 193 (note), 194 (note 1).
Carnéade, 21, 28 et suiv., 31 (note), 63, 83 et suiv.
Caton le censeur, 33.
Celse, 2, 182-192, 199, 200 (note 2).
Cerdon, 17.
Chassang, 196 (note 1).
Chrysippe, 27, 49 (note), 81 et suiv., 95.
Cicéron, 15, 16 (note), 17, 18, 21, 26, 33, 34, 35, 41, 43, 44, 194 (note 1).
Clément d'Alexandrie, 2, 3, 25, 30, 86, 214, 233.
Clerc Ch., 99 (note), 142 (note), 196 (note 1).
Clitomaque, 28 (note), 32 (note).
Colardeau, 80 (note), 81.
Crantor, 21.
Cratès, 173.

Croiset A., 26 (note 2), 136, 141 (note), 154, 196 (note 1).
Cumont F., 176.
Delatte, 193 (note), 194 (note 1).
Démocrite, 19.
Denis J., 220-228.
Diels, 99 (note).
Diogène Laërce, 22 (note), 27, 28 (note), 45 (note), 49 (note).
Diogène de Sinope, 143, 145, 146
Dion de Pruse, 140-153.
Enésidème, 45 (note), 48, 49, 70 et suiv.
Epictète, 42 (note), 77-98, 127, 129.
Epicure, 12, 83 (note), 101.
Eusèbe, 11 (note), 21 (note), 25 (note 1), 28 (note), 45 (note), 197, 198, 208, 209.
Evhémère, 117.
Faye E. de, 4 (note) 99 (note), 177 (note).
François L., 142 (note), 147, 151.
Freese, 45 (note
Gelfcken, 197 (note 1).
Gödeckmeyer, 46 (note).
Gréard (Octave), 99 (note).
Harnack, 232-238.
Heinemann, 10 (note).
Héracléon, 4, 234.
Héraclès, 195.
Héraclite d'Éphèse, 36, 47.
Hésiode, 115.
Hiéroclès, 197 (note 1).
Hild, 99 (note), 110 (note).
Hippolyte, 17.
Hirzel 10 (note), 28 (note), 32.
Huet, 216-218.
Inge, 239.
Irénée, 17.
Jérôme, 219, 220, 227.
Justin Martyr, 209.
Justinien, 216, 220.
Kayser, 196 (note 1).
Kœtschau, 221.
Krohn, 151 (note).
Latzarus, 99 (note), 106, 127, 128 (note 3), 137.
Lévy Isidore, 194 (note).
Lucien de Samosate, 146, 165-181.
Lysis, 194 (note 1).
Maccol, 46 (note),
Marc Aurèle, 12, 39, 61, 74, 78 (note 1), 88.
Marcion, 4, 119.
Maxime de Tyr, 141 (note), 154-164.
Mayor, 28 (note).
Métrodore, 32 (note), 48.
Millet, 197 (note).
Moderatus, 194 (note 1).
Mommsen, 28 (note).
Monceaux P., 129 (note).
Moragènès, 200.
Musonius, 72, 78 (note 1), 81 (note).
Nicomaque de Gérasa, 194 (note 1).
Nigidius Figulus, 194 (note 1).
Nouvelle Académie, 21-44.
Numénius, 21 (note), 28 (note), 208-210.
Panétius, 43, 67, 68, 69.
Pascal, 215.
Philolaos, 194 (note 1).

Philon d'Alexandrie, 27, 30.
Philon de Larisse, 50 (note), 72.
Philostrate, 193, 196 (note 1), 200, (note 2).
Photius, 45 (note), 143.
Platon, 35, 41, 95, 106, 107, 114, 126, 128, 130, 133, 182 et suiv., 196.
Pline l'Ancien, 33 (note).
Plotin, 10, 218.
Plutarque, 24 (note), 29 (note), 99-141, 155, 188, 191, 235.
Polémon, 21.
Polybe, 143.
Porphyre, 1.
Posidonius, 37, 43, 67 et suiv.
Preuschen, 239.
Protagoras, 47.
Pyrrhon, 15-20, 45.
Pythagore, 17, 105, 146, 193 et suiv.
Quinet Edgar, 172.
Redepenning, 218-220.
Reid, 28 (note).
Reinhardt, 69 (note).
Renan, 6 (note), 79 (note).
Réville J., 196 (note 1).
Rhode E., 141 (note).
Robin J., 16 (note), 46 (note), 78 (note 1), 131 (note), 194 (note).
Rufin, 220 et suiv.
Saisset, 45 (note).
Schenkl, 90 (notes 2 et 3).
Schmekel, 10 (note), 43 (note), 68 (note 1), 69 (notes 1, 2, 3), 70 (note 1).
Sénèque, 39, 43, 74, 78 (note 1), 81 (note), 207
Sextus Empiricus, 21 (note), 24 (note), 26 (note 3), 30 (note), 37 (note), 47 (note 2), 49, 50-62, 70 et suiv.
Simon de Gitton, 17.
Socrate, 25, 90, 172, 234.
Stobée, 78 (note 1).
Strache, 65, 67 (notes 1 et 2).
Susemihl, 68 (note 1), 79 (note).
Tatien, 209.
Tertullien, 17, 234.
Thiaumont, 10 (note).
Timon, 15, 19.
Toutain, 5 (note).
Valentin, 5, 122, 237.
Vallette P., 210.
Vopiscus, 6.
Weil H., 142 (note).
Weinreich, 176.
Wendland, 78 (note 1).
Westcott, 239.
Xénophon, 151.
Zeller, 10, 16 (note), 22 (note 1), 32 (note), 34 (note), 46 (note), 49 (note), 55, 66 (note 1), 67 (note 3), 68 (note 1), 99 (note), 125 (note 7), 136, 193 (note), 194 (note 1), 196 (note 1), 208 (note 1).
Zénon, 86, 233.

Pages

CHAPITRE IV. — La Nouvelle Académie. 21-44

Arcésilas ; son rôle ; sa doctrine. — Arcésilas et le stoïcisme ; son scepticisme critique et la tradition de Platon. — Carnéade ; note critique sur les sources ; la critique de ce philosophe porte sur le problème de la connaissance ; son talent ; son influence sur la destinée du platonisme ; sa critique des fondements de la morale ; l'opposition qu'elle soulève ; sa critique religieuse ; la réplique du stoïcisme ; esquisse de la controverse. — Les conséquences de la critique de Carnéade et de son école ; répercussion de ses idées sur l'opinion.

CHAPITRE V. — La dernière floraison du scepticisme. 45-64

Renaissance du scepticisme de Pyrrhon. — Discussion critique de la date de sa réapparition. — Explication et de l'éclipse de cette école et de sa renaissance. — Énésidème. — Ce que l'on en sait. — Sextus Empiricus ; date de son activité ; ses écrits. — Analyse des *Hypotyposes pyrrhoniennes*. L'effet qu'a dû produire la dialectique de Sextus. — Sa morale et sa critique du dogmatisme stoïcien. — Le scepticisme critique, signe de la persistante vigueur de la pensée grecque.

CHAPITRE VI. — De l'influence du scepticisme grec. 65-76

La réaction qu'il provoque. — Antiochus d'Ascalon. — Son effort pour associer les philosophies positives contre les philosophies négatives. — Sa critique du scepticisme critique. — Les grands systèmes s'affirment de nouveau. — Le platonisme ; le stoïcisme ; ce que deviennent ces systèmes aux deux premiers siècles de l'ère chrétienne.

CHAPITRE VII. — Épictète. 77-98

Note critique. — Épictète et les doctrines de son école. — La théorie pas un but en soi, mais un moyen ; sa philosophie est un pragmatisme. — Les écoles qu'il répudie et la critique qu'il en fait ; la philosophie qu'il reconnaît — Analogie sur ce point avec celle de Clément. — Comment Épictète appliquait les principes de son école. — Exemples. — Son culte pour Socrate et pour Diogène. — Sa tendance religieuse et même mystique. — Son idée de Dieu ou Zeus ; la providence ; les oracles. — Sa philosophie est une interprétation réaliste et pratique du stoïcisme.

Pages

CHAPITRE VIII. — Plutarque. 99-123

Note critique. — Son attitude envers Épicure et son école, son *Adversus Colotem* et envers le stoïcisme, ses deux traités *des contradictions des stoïciens* et *des notions communes*. — Ses sympathies pour les péripatéticiens ; son admiration pour Platon. — Le point de vue de M. Latzarus exagéré. — Les idées religieuses de Plutarque. — Analyse du *De sera numinis vindicta*. — Analyse du *De defectu oraculorum* ; ses idées sur les démons, les oracles, la divination. — Le *De Iside et Osiride* une allégorie ; comment Plutarque traite les mythes. — Pourquoi choisit-il celui-là ?

CHAPITRE IX. — Les doctrines de Plutarque. . . . 124-140

Sa doctrine de Dieu. — Analogie avec celle d'Origène. — Sa doctrine de la fatalité. — Sa cosmologie ; Plutarque dualiste ; les raisons de son dualisme. — La pluralité des mondes. — Sa doctrine des intermédiaires. — Plutarque et les religions populaires ; le *De superstitione*.

CHAPITRE X. — Dion de Prusе 141-153

Note critique — Sa vie et son œuvre. — Ses idées morales et religieuses. — Ses discours sur Diogène. — Ce qu'il doit au stoïcisme et au platonisme. — Sa doctrine de Dieu. — Son discours sur le Zeus de Phidias. — Influence de son exil sur sa pensée et sur son caractère.

CHAPITRE XI. — Maxime de Tyr. 154-164

Il représente le philosophe moyen de son temps. — Ses idées religieuses ; le XI^e^ discours et son idée de Dieu ; l'administration du Cosmos, discours VIII et IX ; ce qu'il pense des mythes, discours IV ; de la prière, discours V ; des oracles, discours XIII. — Il admet les images des dieux. — Les fins qu'il propose au philosophe.

CHAPITRE XII. — Lucien de Samosate. 165-181

Sa carrière. — Pourquoi il a abandonné la rhétorique ; son *Pêcheur* ; *la double accusation*. — Ce qui l'a éloigné de la philosophie. — Son *Ermotime*. — Ses idées religieuses ; ce qu'il pense de la mythologie classique ; son *Prométhée* ; *ses Dialogues des dieux* ; ses *dialogues maritimes* ; ses *dialogues des morts*. — Lucien et les religions

Pages

syncrétistes. — Son *Alexandre d'Abonotique* et son *Peregrinus*.

CHAPITRE XIII. — Celse. 182-192

Ses doctrines; celle de Dieu; celle de la Providence; les ministres des dieux; leur condition. — Ce qu'il pense des religions particulières. — Il veut le maintien du culte national; il défend le culte d'Asclépios; il reproche aux chrétiens de refuser leurs hommages aux dieux, aux héros, aux empereurs. — Ce qu'il pense des rites, des oracles. — Sa critique des abus et des charlatans.

CHAPITRE XIV. — Apollonios de Tyane. 193-207

Note critique. — Résurrection du pythagorisme, ses causes. — Alliance du néopythagorisme et de la religion. — L'Apollonios de la légende et celui de l'histoire. — Le roman de Philostrate : analyse de ce livre; le philosophe tel qu'il le dépeint.

CHAPITRE XV. — Numénius. Conclusion. 208-215

Les fragments qui subsistent de ses écrits. — Leur contenu. — Tendances de ce philosophe.

Conclusion : Vue d'ensemble sur l'histoire de la philosophie postclassique; son œuvre de destruction et de reconstruction. Elle crée les conditions qui ont été favorables à l'apparition de la théologie de l'École chrétienne d'Alexandrie.

INTRODUCTION BIBLIOGRAPHIQUE A L'ÉTUDE D'ORIGÈNE 216-239

Huet et ses *Origeniana*; Redepenning, son édition du *De Principiis* et son livre sur Origène; J. Denis, de *la philosophie d'Origène*; Ch. Bigg, *The christian platonists of Alexandria*; le chapitre de M. Harnack sur Origène dans sa *Dogmengeschichte*. — Autres publications et études sur Origène.

TABLE DES RÉFÉRENCES 241

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie LA HAUTE-LOIRE.

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE

DES HAUTES ÉTUDES

SCIENCES RELIGIEUSES

QUARANTE-QUATRIÈME VOLUME

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME TROISIÈME

LA DOCTRINE

OUVRAGES DE L'AUTEUR :

Clément d'Alexandrie, 2e édition, 1906 (épuisé).

Introduction à l'étude du Gnosticisme, 1906 (épuisé).

Étude sur les Origines des Églises de l'Age apostolique, 1909 (épuisé).

Gnostiques et Gnosticisme, 1913 (2e édition, 1925). Couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Idéalisme et Réalisme (*Une application aux problèmes d'après guerre des idées politiques et sociales de Platon et d'Aristote*), 1920.

Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, 1er volume, 1923.

Esquisse de la pensée d'Origène, Huit conférences, 1925.

Origène, l'ambiance philosophique, 2e volume, 1927.

ORIGÈNE

SA VIE, SON ŒUVRE, SA PENSÉE

VOLUME TROISIÈME

LA DOCTRINE

PAR

EUGÈNE DE FAYE

PARIS
LIBRAIRIE ERNEST LEROUX
28, RUE BONAPARTE, VI^e^

1928

PRÉFACE

Il n'est peut-être pas superflu de rappeler que dans cet ouvrage, comme dans ceux qui l'ont précédé, l'auteur a voulu faire strictement œuvre d'historien. Depuis quelques années il existe une tendance assez marquée à utiliser l'histoire et ses méthodes au profit de certaines thèses d'actualité. Dans cette sorte d'exploitation du passé, l'apologétique ou la polémique trouvent leur compte. Mais on enlève ainsi aux recherches historiques tout caractère scientifique. Sans doute, il est difficile à l'historien de se soustraire à des préoccupations par ailleurs légitimes et passionnantes. C'est un devoir qu'il doit s'imposer, et dont l'accomplissement est surtout affaire de discipline à exercer sur soi-même.

On remarquera que l'exposé des doctrines d'Origène que contient ce volume repose presque exclusivement sur les écrits grecs qui nous restent de sa vaste production. On n'utilise les versions latines des ouvrages perdus qu'après les avoir soumises à une sévère critique. C'est la règle qu'on a appliquée notamment à la traduction de Rufin du *De Principiis*. L'auteur signale à l'attention du lecteur les nombreuses notes qui résument sa critique de

cette version. Il est arrivé à la conclusion très nette que dans les chapitres les plus importants du *De Principiis*, Rufin a non seulement retranché certains développements d'Origène qui lui paraissaient trop hardis, quand il ne les a pas édulcorés, mais qu'il a délibérément substitué à certaines idées de son auteur des idées plus conformes à l'orthodoxie du IVe siècle. Il a gravement altéré la pensée d'Origène. Jérôme l'en accusait, et lui-même en laisse percer l'aveu dans toutes ses préfaces. Il est très frappant de constater que lorsqu'on purge le texte d'Origène des corrections que lui a fait subir son traducteur, une foule d'incohérences et de contradictions que l'on a l'habitude de signaler dans sa doctrine aussitôt disparaissent. La pensée du grand théologien redevient parfaitement claire et conséquente avec elle-même. Suivez Rufin, et vous aurez l'impression que, si subtil et ingénieux que soit Origène, il n'a pas réussi à éviter des contradictions qu'il n'aurait même pas aperçues! Or une bonne partie de ces contradictions pourraient bien n'être pas de son fait.

Si notre critique des versions latines des écrits d'Origène est fondée, il s'ensuivra qu'il faut modifier sur plus d'un point l'exposé traditionnel de sa théologie.

Ainsi il ne sera plus possible de lui attribuer une doctrine trinitaire qui puisse, fût-ce par le fond, s'accorder avec le dogme de Nicée et de Constantinople. Il suffit de se rendre compte que sa notion du Logos est celle même de la philosophie grecque, pour reconnaître aussitôt qu'il est impossible qu'Origène ait conçu le Fils de Dieu comme le faisaient les théologiens du IVe siècle. Voilà ce que Rufin ne voulait pas admettre. Aussi il ne perd jamais

une occasion de lui faire énoncer la doctrine orthodoxe.

Si l'on s'en tient rigoureusement aux sources grecques de la doctrine de notre théologien, on sera forcément amené à constater que son anthropologie est bien plus aristotélicienne que platonicienne. Cela est vrai notamment de sa conception de l'âme. Cette observation est d'importance. Elle est de nature à modifier dans une mesure très appréciable l'idée que l'on se fera de la christologie d'Origène.

Remarquons enfin que Rufin voudrait nous faire croire que l'auteur du *De Principiis* limitait, comme il le voulait lui-même, la condition d'esprit pur et incorporel aux trois personnes de la Trinité. Les textes grecs, confirmés par les fragments du *De Principiis* qui nous ont été conservés, nous obligent une fois de plus à l'accuser d'avoir faussé la pensée de son auteur. Origène a sûrement enseigné que les « essences rationnelles » ont commencé par être incorporelles ; elles ont été d'abord des « intelligences ». Après les avatars successifs qui marquent leur chute et leur retour à Dieu, elles redeviennent des êtres incorporels. Si Rufin a bien compris son auteur, et si les sources grecques du *De Principiis*, sans parler de maints textes des autres écrits d'Origène, ont tort, il faudra reconnaître que sa doctrine de la Rédemption est incompréhensible et inexplicable.

On le voit, si notre exposé de la doctrine de notre théologien s'écarte sur des points importants de ceux de nos prédécesseurs, c'est parce que nous nous sommes efforcé d'appliquer à la documentation que nous possédons une rigoureuse critique. Quelles que soient les

réserves que l'on croira devoir apporter aux résultats de notre étude, si l'on nous accorde que c'est bien la méthode qui convenait que nous avons appliquée, nous estimerons que nous avons atteint le but que nous nous sommes proposé.

CHAPITRE PREMIER

LE DESSEIN D'ORIGÈNE

De très bonne heure Origène a conçu la tâche de sa vie et résolu de s'y consacrer tout entier.

Lui-même nous renseigne sur son dessein. C'est dans la préface de son *De Principiis* qu'il s'en est expliqué avec le plus de précision. « Il faut savoir, dit-il, que les saints apôtres, prédicateurs de la foi au Christ, ont avec la plus grande clarté transmis sur chaque point ce qu'ils ont jugé nécessaire à tous les croyants, même à ceux qui paraissaient plus lents à poursuivre la science divine. Ils ont laissé à ceux qui mériteraient les dons supérieurs de l'Esprit, et qui en particulier par le Saint Esprit auraient reçu la grâce de la parole, de la sagesse et de la science, le soin de rechercher la raison de leurs déclarations. Sur d'autres points, ils s'en sont tenus aux affirmations ; ils n'ont donné aucune explication. Ce fut sans doute pour que ceux de leurs successeurs qui auraient la passion de la sagesse, pussent y exercer leur génie ». Dans ce passage, Origène distingue nettement entre les doctrines essentielles et les doctrines accessoires. Le chrétien qui a reçu le charisme de la parole et de la science a la tâche d'interpréter les premières, et s'il est avide de connaître, il tentera d'expliquer les autres. Dans le premier cas, il remplira une fonction indispensable, profitable à tous, dans l'autre cas, il cherchera une légitime satisfaction. Il

verra toujours dans cette recherche surérogatoire un simple exercice de sa raison. Dans sa pensée, son *De Principiis* devait être avant tout une interprétation des croyances transmises par les apôtres aux chrétiens. Aux questions qui ne touchent pas directement à la foi, il pourrait contenir les réponses que lui suggéreraient ses propres réflexions. Cette règle, il l'a suivie très exactement dans son livre. Mais il n'en a pas borné l'application à ce seul écrit ; il s'en est partout inspiré. Dans ses commentaires, il s'applique à interpréter les déclarations religieuses des écrivains sacrés de façon à les mettre d'accord avec ses propres doctrines. Il trouve ainsi dans les Écritures la justification de toute sa théologie. D'après lui, le commentateur explique les déclarations scripturaires et en expose le sens profond. Les homélies qu'il prononce devant la multitude des simples croyants n'ont pas d'autre but. Elles doivent élever leurs esprits à une intelligence plus rationnelle des passages de l'Écriture qu'il explique. De sa fonction d'interprète, il a la plus haute idée. Dans l'introduction de son commentaire du quatrième évangile, il compare les exégètes ordinaires aux lévites et aux prêtres d'Israël, au souverain sacrificateur l'exégète qui méritera le premier rang. Origène n'a jamais eu la prétention d'être autre chose qu'un interprète, et de la tradition et des Écritures.

Quels sont les mobiles qui l'ont poussé à chercher une explication rationnelle de sa foi ? Comment y a-t-il été amené ?

Il a évidemment obéi tout d'abord à un besoin profond de son esprit. Dans la préface du *De Principiis* il justifie son dessein en montrant la nécessité de compléter les grandes croyances chrétiennes par des explications. Doctrines de Dieu, du Christ, du Saint Esprit, de l'âme, du libre arbitre, du Diable et de ses anges, du monde et de sa durée, ont besoin d'être examinées, éclaircies, précisées. Réduites à de simples affirmations, comment pour-

raient-elles suffire aux esprits avides de connaissance et de science divine ? En effet, comment un Origène formé à l'école des Grecs et de leurs philosophes aurait-il pu se contenter de croyances massives qui forcément suscitaient toutes sortes de questions qu'elles laissaient sans réponse aucune ? Le trait essentiel du génie hellénique était cette curiosité qui avait donné naissance à la philosophie et à la science. A ce point de vue Origène était vrai fils de sa race. Dès qu'il abordait une étude quelconque, aussitôt se présentait à son esprit toute une série de problèmes qu'elle soulevait. Sa curiosité n'a d'égale que celle d'Aristote. Au surplus, a-t-il été le seul, a-t-il été le premier dans le monde chrétien qui ait senti l'aiguillon de la curiosité intellectuelle ? Avant lui, les grands théologiens gnostiques, Basilide et Isidore, Valentin, Ptolémée, Héracléon, Marcion et Apelle, avaient transformé la simple foi en d'ambitieux systèmes. Même un Justin Martyr, même un Tatien si farouche adversaire qu'il fût de la philosophie, avaient emprunté au platonisme ou au stoïcisme des formules qui leur semblaient éclairer les croyances chrétiennes et leur prêter plus de prestige. En particulier, Clément, son maître, n'avait pas hésité à traduire sa foi en doctrines philosophiques, et avait hautement revendiqué le droit de parler et d'écrire en philosophe chrétien.

Puis les nécessités même de l'enseignement et de la propagande à Alexandrie obligèrent bientôt Origène à interpréter les croyances chrétiennes en termes philosophiques. Il aurait voulu, semble-t-il, à l'exemple de Pantène, plutôt qu'à celui de Clément, être un simple exégète des Écritures. C'est ce qui explique le trait que relève Eusèbe, à moins qu'il n'appartienne à la légende. Le jeune Origène se serait défait des manuscrits d'auteurs profanes qu'il avait copiés. Il croyait ainsi bannir la philosophie, mais dès qu'il ouvrait l'Ancien Testament pour l'expliquer, c'est presque à chaque page qu'il se heurtait

ST. DEINIOL'S LIBRARY

à une conception tout anthropomorphique de Dieu qu'il ne pouvait admettre, et que les jeunes intellectuels qui le suivaient rejetaient d'emblée aussi bien que lui. Comment dès lors pouvait-il échapper à la nécessité d'enseigner une doctrine de Dieu acceptable à un philosophe, et de s'ingénier à la retrouver dans le texte sacré ? Le voilà par la force des choses replongé dans la philosophie. Le jour vint où il lui fit sa place dans l'enseignement du Didascalée. Il en arriva lui-même à expliquer aux plus avancés de ses élèves les écrits des platoniciens et des stoïciens.

A un interprète de la tradition chrétienne qui voulait lui donner une forme plus élevée, qu'offrait la philosophie ? D'abord sa langue. Il existait alors toute une terminologie technique en usage dans les écoles. Aristote, et après lui les stoïciens, l'avaient fixée et fait prévaloir. Du moment qu'Origène entreprenait de penser sa foi, il devait utiliser l'instrument qu'avaient forgé les philosophes. — Ceux-ci lui enseignaient encore à conduire sa pensée. La philosophie grecque, depuis Socrate, avait élaboré une méthode de pensée dont elle seule possédait le secret. C'était la dialectique. Le raisonnement discipliné, assoupli par une longue pratique, porté à un degré inouï de perfection par d'incomparables maîtres, faisait la supériorité de la philosophie. Pour inculquer ses doctrines, pour les défendre, et pour infirmer et réfuter celles des adversaires, la dialectique était indispensable à Origène. — Enfin la philosophie de Platon ou celle des stoïciens n'avaient-elles pas maintes fois formulé des idées dont Origène ne pouvait nier la vérité, et dont la parenté avec les croyances chrétiennes devait le frapper comme elle avait frappé son maître Clément ? Ne pouvaient-elles pas servir admirablement à illustrer les affirmations de la foi chrétienne et par là les rendre plus accessibles aux intellectuels de son temps ? L'avantage de les rapprocher, et même de fusionner telle doctrine philo-

sophique avec telle croyance chrétienne était évident. Sans doute, Origène risquait de sacrifier la croyance chrétienne à l'idée philosophique. Plus d'un théologien gnostique l'avait fait. On devait plus tard accuser Origène d'avoir trop accordé à la philosophie dans la définition de ses doctrines. Ce qui intéresse l'historien, c'est de constater qu'il n'a pu s'en passer. D'ailleurs les circonstances l'ont singulièrement favorisé. Il est apparu en un temps et dans un milieu où il était encore possible à un penseur chrétien d'être vraiment original.

A Alexandrie, comme partout ailleurs dans le monde chrétien, il existait à la fin du IIe siècle une tradition. Origène lui-même nous l'apprend, puisqu'il prétend n'être que l'interprète de cette tradition, παράδοσις. Nous ne savons exactement ce qu'elle était à Alexandrie. Sur ce point nous ne sommes pas documentés. Cependant il est facile de nous en faire une idée suffisamment précise d'après Origène lui-même. La tradition consistait alors en certaines croyances encore mal définies mais très fortes. Croyance en un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre, croyance en Jésus-Christ, fils de Dieu, révélateur de son Père et garant de la vie éternelle, croyance au pardon des péchés et à la régénération morale procurés par le baptême, ce qui n'empêchait pas les fidèles de répéter que sur la croix le « Seigneur » avait brisé la puissance de Satan et rompu les liens du péché et de la mort, croyance à l'immortalité dans le ciel, et chez la plupart, même alors, croyance au retour plus ou moins prochain du Sauveur, tel semble avoir été le bagage de théologie encore bien fruste qui constituait l'élément intellectuel de la foi des simples. L'élément qui l'emportait encore de beaucoup dans le christianisme courant et reçu, c'était la vie morale, c'étaient les mœurs, c'était l'attitude du chrétien au sein d'une société qu'il condamnait et dont il se séparait autant qu'il le pouvait. De ce christianisme qui était celui de la masse chrétienne et

celui des héroïques confesseurs, Aristide nous a laissé une image singulièrement vive dans le dernier chapitre de son apologie. Au temps de la jeunesse d'Origène, ce christianisme était certainement celui de l'église d'Alexandrie. Il se peut que là comme ailleurs on ait insisté de plus en plus, dans l'enseignement catéchétique et dans l'interprétation des Écritures qui se donnaient dans les assemblées chrétiennes, sur l'identité du Logos et de Jésus, et que l'on ait développé quelques-unes des conséquences d'une notion qui enrichissait la croyance christologique populaire. Certaines pages de Justin Martyr, certains développements de Tatien, sans parler du *Protrepticus* de Clément, ont sûrement popularisé ces premiers éléments de la doctrine que formuleront un jour les conciles.

Ce qui est certain, c'est qu'à Alexandrie cette tradition doctrinale, encore tout embryonnaire, n'avait rien d'un code ou d'une règle faite d'articles précis et rigides. Il n'existe aucune indication que la tradition dont Origène voulait être l'interprète ait eu ce caractère. Si elle l'avait eu, son dessein eût été singulièrement déplacé. Comment aurait-il pu dire que la tradition ne consistait qu'en affirmations ou déclarations dont les apôtres n'avaient révélé ni le sens profond, ni les raisons philosophiques ?

Et cependant n'est-ce pas le temps où Tertullien et Irénée venaient de formuler la foi chrétienne en articles fort précis et de donner à l'Église une *regula fidei* que l'on déclarait intangible ? *Fides in regula posita est*, disait Tertullien. Avec eux la tradition revêtait une forme rigide qui en faisait un code de croyances, et la lettre même de ce document tout juridique devenait sacrée. En effet, c'est ainsi que les choses se sont passées en Occident. Rome et l'Italie, Carthage et l'Afrique, la Gaule et l'Espagne, possèdent désormais une tradition inaltérable. Mais rien ne prouve que l'Orient ait adopté la règle de foi qu'avaient formulée Tertullien et Irénée. A vrai dire, ces écrivains

qui jouissaient en Occident d'une si grande réputation et qui furent les instituteurs du christianisme occidental, n'avaient aucune autorité en Orient. A peine les connaissait-on. Eusèbe ne mentionne que l'*Apologeticus* de Tertullien, et en présente l'auteur à ses lecteurs comme s'ils ne le connaissaient pas[1]. Irénée a bien rédigé son *Adversus haereses* en grec. Mais en Orient on ne paraît connaître que le premier livre de cet ouvrage dans lequel l'auteur expose les hérésies. Il sert de document, mais personne ne retient l'enseignement dogmatique d'Irénée. Et même Clément et Origène combattent le gnosticisme de tout autre façon que lui. En Orient, ses doctrines de la tradition et de la succession apostoliques passent inaperçues. Clément et Origène paraissent les ignorer entièrement. Sans doute, l'Orient finira par stéréotyper sa tradition, mais ce sera beaucoup plus tard, et par suite d'une évolution des idées toute différente.

Il est clair qu'une codification des croyances ne pouvait que nuire à l'originalité de la pensée chrétienne. Des articles de foi rigides et intangibles devaient constituer autant d'entraves qui en arrêteraient l'essor sur tous les points. Étroitement ligotée, elle perdrait toute spontanéité et toute faculté créatrice. N'est-ce pas justement ce qui est arrivé en Occident ? Après Tertullien, le christianisme latin ne produit plus de théologien original. Il a fallu l'exceptionnelle vigueur de pensée d'un Augustin pour qu'elle s'affirmât dans le cadre même d'une tradition bien arrêtée. La chose n'est pas impossible. En plein XVII^e^ siècle Pascal a bien trouvé moyen d'être un penseur chrétien, original et profond. Mais ce sont là tours de force que seul le génie peut se permettre. Toute codification de la pensée religieuse en arrête net l'évolution et la fige en un bloc intangible.

L'Orient, comme l'Occident, devait en arriver là ; mais

1. *H. E.*, II, 2, 4 et 5.

au temps de Clément et d'Origène, à Alexandrie, en Asie-Mineure, en Syrie et dans tout l'Orient, la tradition était encore vivante, souple et perméable aux idées. Immense avantage pour Origène. Bien loin d'entraver l'essor de sa pensée, la tradition lui procurait un solide fondement et un admirable point de départ. En dernière analyse, le seul frein que connût la liberté de sa pensée, c'était son sens chrétien. Chez lui, ce sens était très fort, et manifestement ne laissait pas sa réflexion aller à des vues qui auraient été réellement incompatibles avec sa foi profonde.

Si l'état de la tradition à Alexandrie et en Orient facilitait singulièrement l'essor de sa pensée, Origène trouvait dans la philosophie de son temps des conditions particulières non moins favorables. Jamais encore ces conditions n'avaient été aussi propices à un rapprochement des croyances chrétiennes et de certaines doctrines philosophiques. C'est d'ailleurs ce qui ressort avec une croissante évidence de l'étude de la pensée religieuse grecque des deux ou trois siècles qui ont précédé notre théologien. On a vu que de son temps les écoles sceptiques ou simplement exclusivement critiques avaient perdu tout crédit. A peine leur laissait-on le titre de philosophies. A maint philosophe pythagoricien, platonicien ou stoïcien, les doctrines négatives inspiraient la plus violente antipathie. On peut en juger par les fragments du livre de Numénius sur l'Académie qui nous ont été conservés [1]. Aussi rien n'obligeait nos théologiens chrétiens à tenir compte de Carnéade, d'Épicure ou de Pyrrhon. Une des raisons les plus fortes qui auraient pu les tenir éloignés de la philosophie, se trouvait de ce fait éliminée.

Puis la philosophie tournait de plus en plus à la morale. Elle devenait avant tout une école de vertu. Un philosophe se distinguait, ou était censé se distinguer des

1. Eusèbe. *Praep. evang.*, XIV, ch. V et suiv.

autres hommes, moins par ses idées que par son caractère et sa conduite. C'était la vie, βίος, qui faisait le philosophe. Sur ce point, le christianisme du IIe siècle se rencontrait avec elle. Cette circonstance devait faciliter leur rapprochement.

Enfin la philosophie tendait à se muer en une véritable théologie. Philosophes pythagoriciens, platoniciens, péripatéticiens, stoïciens discutaient passionnément de Dieu, de la Providence, de l'immortalité. Encore un trait essentiel qu'avaient en commun la philosophie et le christianisme.

En vérité, jamais les circonstances n'avaient été plus favorables à une alliance de la pensée grecque et de la foi chrétienne.

Est-il surprenant que les esprits les plus ouverts chez les chrétiens aient compris les signes des temps ? D'ailleurs dans cette voie Origène avait un prédécesseur. C'était Clément, son maître. Puis, les théologiens gnostiques, notamment Valentin et son école, avaient préludé à l'effort des deux alexandrins. De leur temps la tradition était encore moins fixée qu'elle n'a pu l'être même à Alexandrie au début du IIIe siècle. Aussi Valentin n'en tient aucun compte. Il serait inexact et même absurde de prétendre que son système n'est pas d'inspiration chrétienne. Le Christ y occupe une place centrale. Les fragments de Valentin, comme ceux de ses premiers disciples Ptolémée et Héracléon, ne laissent aucun doute sur ce point. L'idée que l'Univers s'explique en dernière analyse par un drame moral dont les deux phases essentielles ont été une chute et une rédemption, quelles que soient les analogies qu'offrent les religions syncrétistes avec la foi nouvelle, reste la marque chrétienne par excellence. Que l'on compare au système de Valentin celui du Timée, ou celui de Plotin, et l'on sentira aussitôt l'abîme qu'il y a entre une cosmologie chrétienne d'origine et une cosmologie exclusivement hellénique et païenne.

S'il est vrai que dans son fond la pensée de Valentin est comme celle d'Origène d'inspiration chétienne, elles le sont de manière différente. Valentin ne se préoccupe en aucune façon de la foi des simples ; il n'a pour elle sans doute que du dédain ; sa spéculation se développe et s'épanouit dans une entière liberté. Origène au contraire a un sentiment chrétien plus intense. Ce sentiment serait même exclusif, s'il ne lui avait pas fallu se plier à des nécessités que la haute intelligence de l'auteur du *De Principiis* avait bien comprises. Cet attachement au christianisme déjà traditionnel l'empêchera de consentir à la philosophie des sacrifices que Valentin n'hésitait pas à lui faire, et que même Clément était plus enclin que lui à admettre.

CHAPITRE II

COMMENT ORIGÈNE CONÇOIT L'UNIVERS

Un platonicien qui lirait le IIe livre du *De Principiis* d'Origène qui traite du monde suprasensible et des origines du Cosmos, n'éprouverait aucune surprise. Il constaterait avec satisfaction que la pensée de ce chrétien était tout imprégnée de l'idéalisme de son Maître. Bien différente serait l'impression d'un esprit cultivé de notre temps. S'il abordait Origène d'emblée, et sans préparation, il croirait qu'il pénètre dans le domaine de la fantaisie pure. Ses idées lui apparaîtraient comme des imaginations curieuses, souvent divertissantes, quand elles ne sont pas absurdes. Elles feraient sur lui le même effet que font les systèmes gnostiques sur ceux qui n'en possèdent pas l'explication historique.

La raison, c'est qu'Origène conçoit l'ensemble des choses d'une manière qui ne nous est plus familière depuis plus de deux siècles. Sa conception de l'Univers est idéaliste, la nôtre est essentiellement réaliste.

Le réel pour nous, c'est le monde visible dont nous faisons partie. Le plus grand effort de notre pensée consiste à en découvrir l'explication et la longue histoire. Nous appelons à notre secours tout un cortège de sciences, depuis l'astronomie jusqu'à la chimie. Cependant nous reconnaissons volontiers qu'il existe une foule de phénomènes qui paraissent relever d'un autre ordre. Il y a chez l'homme un idéalisme moral, des aspirations

de survie, des phénomènes psychiques que n'expliquent peut-être pas les sciences naturelles. Par ce côté-là l'être humain semble appartenir à un monde tout différent du monde matériel et visible. A vrai dire, ce domaine mystérieux nous embarrasse. Où le situer ? Doit-il être situé quelque part ? Depuis que la science a fait évanouir le ciel de la tradition chrétienne, on ne sait où chercher le monde invisible. Est-ce en dehors de l'Univers matériel ? Ou bien y plongeons-nous tout entiers sans le savoir, et n'y a-t-il qu'un voile qui nous en sépare ? Le croyant croit fermement à ce monde invisible. C'est là qu'est Dieu ; là aussi sont assemblés ceux qu'il compte revoir. Mais où se trouve ce monde qu'il rêve ? Le plus sage, pense-t-il, c'est de se contenter d'en affirmer l'existence.

La conception d'Origène est l'inverse de la nôtre. Il voit superposé sur le monde visible un monde invisible. Celui-ci est le seul réel et le seul immuable. Non seulement il est antérieur au Cosmos, mais le Cosmos en est une dépendance. L'origine et la raison d'être du monde visible se trouvent dans le monde invisible. Dans un chapitre suivant, on verra quels en sont d'après notre théologien les habitants. Naturellement c'est sur ce monde que se concentre sa pensée. Le Cosmos périssable n'a qu'un médiocre intérêt à ses yeux. Si Origène a jamais feuilleté les écrits scientifiques d'Aristote, il a dû s'étonner qu'un pareil esprit ait consacré tant de temps et de peine à ce qui ne dure pas.

C'est de ce monde invisible qu'il croit venir, et c'est vers lui qu'il tend. Il en évoque avec enthousiasme l'éblouissante vision. Empruntant une image aux Écritures, il déclare qu'il y a trois Pâques, la juive, la chrétienne, et la troisième est celle qui se célébrera « non dans ce monde ni sur la terre, mais dans le monde à venir et dans les cieux » (*In Johan*, X, 14). Ailleurs il dit que pour l'instant « il n'est pas nécessaire de s'élever par

la raison jusqu'à la troisième Pâque qui sera célébrée au milieu de myriades d'anges » (*ibidem*, 18).

Cette conception est à l'arrière-plan de toutes les doctrines, de toutes les aspirations d'Origène et de ses croyances profondes. Seule elle explique sa pensée. Si son Dieu, comme on le verra, se confine dans une transcendance à peine concevable, c'est parce que son habitacle est le monde suprasensible, et qu'il en est la cause et la raison d'être. C'est parce qu'il a sans cesse devant l'esprit la vision de ce monde idéal, qu'Origène voit dans la gnose le moyen efficace d'y parvenir. A son point de vue, le Cosmos actuel avec ses corps visibles ne peut qu'en être une complète déviation. La rédemption de l'humanité et du Cosmos ne peut consister qu'en une régression et un retour à la condition transcendante. Elle sera essentiellement une résorption du visible dans l'invisible. Dès lors le Cosmos actuel n'apparaît plus que comme passager et provisoire. Vaut-il la peine qu'on s'y attache ? Il ne vient pas à la pensée d'Origène de s'attarder à en chercher l'explication rationnelle et scientifique. Il n'aura pour la vie présente qu'une médiocre estime. Il sera ascète. Ne lui demandez pas les vertus civiques. A l'invitation pressante de Celse aux chrétiens d'apporter leur aide à l'Empire menacé, il restera indifférent. Pratiquement il paraîtra aussi suspendu à l'Au-delà et aux perspectives de la vie éternelle que le plus ardent des martyrs.

Si donc on veut comprendre Origène, il faut le replacer dans le cadre de son idéalisme particulier, et l'y maintenir.

Il ne nous appartient pas, après tant d'illustres maîtres, d'exposer une fois de plus l'idéalisme de Platon. Il nous suffira de rappeler et de citer quelques-unes des pages du grand philosophe qui selon toute probabilité ont produit sur Origène et sur d'autres esprits de même trempe une impression ineffaçable. Dans tous les dialogues de la maturité jusqu'aux *Lois*, Platon oppose tantôt dans les mêmes termes, tantôt vers la fin sous une autre forme,

les Idées éternelles et immuables, seules réelles, aux phénomènes qui naissent et qui périssent. Ceux-ci sont un perpétuel devenir ; ils sont dépourvus de réalité véritable. A lire ces dialogues, l'idée de l'Absolu et du Relatif, de l'incomparable supériorité du monde idéal et invisible sur le monde visible et faussement appelé réel, s'imprime et se grave profondément dans l'esprit, pourvu qu'il soit réceptif. Seul un sens aigu de la réalité comme celui d'Aristote, pourrait réagir et se montrer réfractaire à de pareilles imaginations si belles qu'elles paraissent. A cette impression Origène n'a pas résisté.

Qu'on se le représente lisant les livres VI et VII de la *République*. Ce n'est peut-être pas tant la beauté littéraire de ces incomparables pages qui le ravit — il ne semble pas y avoir été très sensible — que l'élévation de la pensée. Pour que la cité soit bien gouvernée, dit le sage, il faut que ses magistrats soient des philosophes. Qu'est-ce qu'un philosophe ? C'est celui qui est capable de s'élever jusqu'aux Idées éternelles et de les contempler. Platon rappelle sa doctrine du monde transcendant, seul réel, seul impérissable. C'est dans ce domaine que se trouve l'Idée du Bien. « Celui qui fait de cette sphère l'objet de sa préoccupation est intelligent. Celui qui s'attache au domaine du devenir et du périssable est semblable à un homme qui n'a point d'intelligence ». « Il faut considérer la science et la vérité comme bonnes, mais non égales au Bien en soi. Celui-ci les surpasse encore en beauté. Le Bien est cause d'existence; lui-même n'est pas l'être, mais il est supérieur à l'être en puissance ».

Le philosophe montre ensuite comment on arrive à l'idée du Bien pour la contempler. C'est ce qu'illustre la comparaison de la caverne. « Dans le domaine de l'intelligible, l'idée du Bien est suprême; elle est difficile à percevoir. Lorsqu'on l'a saisie on doit conclure qu'elle est cause de tout ce qui est vrai et beau ; dans le domaine

visible, elle donne naissance à la lumière et au maître de la lumière; dans le domaine intelligible elle procure la vérité et la science. Celui donc qui veut agir en sage, soit en particulier, soit en public, doit la contempler » [1].

Les esprits qu'a ravis presqu'en extase le mythe du Phèdre ne se comptent pas. Partout et dans les milieux les plus divers, on constate l'admiration qu'inspirait cette page de Platon. L'expression « âme ailée » passe dans la langue littéraire. Origène n'a pas échappé à la contagion. Voici le cortège des dieux. En tête, sur un char ailé, est Zeus, ὁ μέγας ἡγεμών. Vient ensuite la compagnie des dieux, des démons subalternes. Hestia seule reste dans la demeure des dieux. « Nombreux et magnifiques sont les spectacles qui s'offrent aux dieux pendant le parcours ». Quelques privilégiés les suivent. Les voilà qui gravissent la voûte des cieux. Les chars des dieux roulent facilement. Rien ne les alourdit et ne les tire vers la terre. « Lorsque les âmes immortelles arrivent au sommet, elles s'arrêtent sur le dos du ciel qui les entraîne dans sa révolution. Elles contemplent ce qui est en dehors du ciel, τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ». Puis c'est la description du spectacle. « Personne, aucun des poètes d'ici-bas n'a chanté et ne chantera dignement le lieu supracéleste, τὸν ὑπερουράνιον τόπον. Le voici. Il me faut m'enhardir à dire la vérité. L'essence qui n'a ni couleur ni forme, et ne peut être touchée, l'essence qui véritablement est, que seule l'intelligence maîtresse de l'âme peut contempler, l'essence à laquelle appartient tout ce qui s'appelle connaissance véritable, remplit ce lieu. La raison de Dieu, uniquement appliquée à la pure connaissance, ainsi que la raison de toute âme destinée à recevoir ce qui lui convient, se délectent longtemps dans la contemplation de l'être ; le spectacle de la vérité la nourrit et lui procure le bien-être jusqu'à ce que la révolution du ciel la ramène au même

1. Voir *Républ.*, VI, ch. 19 à 21, notamment 505 à 509 et VII, ch. 1-4.

point. Pendant ce circuit elle contemple la justice en soi, la tempérance, la connaissance qui consiste dans la science de ce qui est véritablement. Après avoir contemplé l'être et s'être rassasiée, l'âme divine rentre à l'intérieur du ciel et en sa demeure » (*Phèdre*, ch. 26, 27). Qu'on se rappelle enfin la conclusion du discours de Diotime dans le *Banquet*. Rien de plus propre, comme disait Justin Martyr, à « donner des ailes à l'âme ». La prophétesse vient de déclarer que la beauté terrestre doit inciter la pensée à s'élever à la contemplation de la beauté absolue. « Celui qui a pratiqué la science de l'amour de cette façon, quand il en arrive là, tout à coup contemple une merveille de beauté. C'est le Beau en soi vers lequel tendent tous nos efforts. C'est ce qui tout d'abord existe toujours, n'est jamais à l'état de devenir et ne périt point, n'augmente ni ne diminue. C'est ensuite ce qui n'est pas en partie beau, en partie laid, ni à tel moment et pas à un autre, ni relativement beau ou laid, ni beau ni laid selon les lieux, ni ne paraît beau à la manière de la figure, des mains, de ce qui est corporel, ou d'un discours et d'une connaissance quelconque ; ce n'est pas la beauté qu'il faut chercher en dehors d'elle-même, soit dans un être vivant, soit sur la terre, ou dans le ciel ou dans quoi que ce soit. C'est ce qui est beau en soi et qui est unique de son espèce, alors que tous les objets beaux participent de sa beauté. Il est tel que, tandis que tout le reste passe et périt, il ne subit ni accroissement ni diminution et n'est affecté par rien » (*Banquet* ch. 29).

Pour subir l'impression de ces admirables pages, et de combien d'autres, il suffisait d'avoir des tendances idéalistes. Au temps d'Arcésilas, de Carnéade, de Cicéron, les gens de goût les admiraient, mais n'en étaient pas dupes. Personne alors ne prenait au sérieux les visions platoniciennes. On était trop sceptique, et on avait de la réalité un sens trop aigu pour se laisser émouvoir par les splendeurs de l'idéalisme de Platon. Mais lorsqu'à partir

du 1er siècle de l'ère chrétienne on se lasse du scepticisme, on réclame des doctrines positives, et que bientôt on tourne au mysticisme, on constate que l'idéalisme platonicien, idées et mythes, reprend un nouvel ascendant.

Philon d'Alexandrie en est imprégné. En vrai disciple de Platon, il postule un monde suprasensible dans lequel se trouvent les archétypes de tout ce qui existera dans le Cosmos. Les néo-pythagoriciens empruntent aussi à l'auteur de la *République* sa conception des choses. Les discours d'Apollonios de Tyane tels que Philostrate les donne sont pleins d'allusions aux Idées éternelles et au monde transcendant. Ce n'était pas sans raison que Tertullien appelait Valentin un platonicien. Lui aussi, à l'exemple de Platon, évoque un monde idéal, merveilleux, au-dessus duquel plane Dieu insaisissable. Le Cosmos n'en est qu'une image et en dérive. Sous une forme moins philosophique, plus concrète et plus matérialiste, les gnostiques des *Philosophumena*, comme ceux de la *Pistis Sophia*, imaginent un monde suprasensible supérieur et antérieur au monde visible. C'est aussi au point de vue platonicien qu'avec moins de précision peut-être se place un Clément d'Alexandrie lorsqu'il embrasse par la pensée l'Univers tant invisible que visible.

Voilà le courant que suit Origène. Il était prédestiné en quelque sorte à devenir platonicien. Chez lui la tendance idéaliste était ce qu'il y avait de plus prononcé. Il a si peu le sens de la réalité qu'il imagine tout un système de cosmologie absolument en dehors d'elle. Pas un instant il ne se demande si cette cosmologie a quelque rapport avec le Cosmos réel. Mais Origène n'est-il pas chrétien ? Ne croit-il pas qu'il n'est qu'un interprète de la tradition ? Dès lors ne se demandera-t-il pas si l'idéalisme platonicien n'est pas étranger au christianisme ? Voilà ce qu'il n'a pas plus soupçonné qu'il n'a soupçonné que son exégèse allégorique transformait de fond en comble les textes bibliques. D'ailleurs le christianisme dès le premier

jour n'avait-il pas évoqué la vision d'un monde transcendant ? Son eschatologie en était la vive peinture. Cette eschatologie pâlissait de jour en jour au temps d'Origène. Les chrétiens cultivés la trouvaient trop grossière et trop matérialiste. Pour un allégoriste comme Origène, c'était un jeu de lui substituer les lumineuses visions de Platon.

CHAPITRE III

DOCTRINE DE DIEU

Ce n'est pas sans surprise que l'historien constate que pendant près de deux siècles les chrétiens n'avaient pas une doctrine bien précise de Dieu. S'ils sont tous monothéistes, ils sont loin de concevoir la nature du Dieu qu'ils adorent de la même manière. Ainsi Clément Romain proclame la grandeur, la sainteté, la souveraineté absolue de Dieu. Il est créateur, juge et maître. Il arrive parfois à Clément de célébrer les compassions de Dieu, mais c'est à la façon des psalmistes. Ce qui frappe, c'est l'absence dans ses effusions du Père céleste de l'Évangile. Ignace d'Antioche ne semble pas distinguer Dieu de Jésus-Christ. Sa pensée va constamment de l'un à l'autre. Sans cesse il affirme de l'un ce qui semble convenir à l'autre. Ce n'est pas qu'il absorbe Dieu en Jésus-Christ. C'est plutôt qu'il voit Dieu à travers Jésus-Christ. Hermas a un idéal strictement légaliste et ascétique. Aussi pour lui Dieu est essentiellement un juge. Sa fonction est de punir ou de récompenser. Hermas le craint plus qu'il ne l'aime. Dieu est le « maître ». Jamais cet auteur n'insiste sur les compassions de Dieu. L'auteur de l'épître dite de Barnabas mentionne rarement Dieu. C'est Jésus-Christ qui est au premier plan. Il est vraiment curieux de constater à quel point Dieu est effacé dans son écrit. Il ne semble pas s'être jamais demandé ce que Dieu est, quels sont ses attributs moraux, si le Dieu de l'Ancien Testament n'est

pas différent du Dieu de Jésus-Christ. Assurément il est monothéiste, c'est à peu près tout ce que l'on peut dire. Le Dieu que prêche l'auteur du sermon qui s'appelle la IIe épître dite de Clément Romain est tout pareil à celui du Pasteur. Il est avant tout juge. C'est de la crainte qu'il inspire au prédicateur, ce n'est pas de l'amour.

Les pères apologètes ne sont guère plus explicites que les pères apostoliques en ce qui concerne l'idée qu'ils se font de Dieu. Toute la différence entre eux et leurs prédécesseurs est que les Aristide, les Justin, les Tatien, les Athénagore ont quelque teinture de philosophie grecque. M. Geffcken a montré de façon décisive que leurs idées ont, si l'on peut ainsi dire, une coloration nettement platonicienne ou stoïcienne [1]. Le philosophisme courant a même déteint sur Aristide. Il dit volontiers de Dieu qu'il est non-engendré, incréé, sans commencement, impérissable, qu'il n'a point de nom, point de forme, qu'il est sans besoins et sans passions. Cependant il ne semble pas se douter que ce sont là des formules étrangères au christianisme. On se tromperait sûrement si on faisait de cet Aristide un novateur, et si on lui prêtait le dessein d'avoir voulu concilier la croyance monothéiste chrétienne avec certaines croyances platonico-stoïciennes. La différence entre lui et les pères apostoliques se borne à la phraséologie, elle ne provient nullement d'une différence de la conception même qu'il se fait de Dieu. — Il n'en va guère autrement de Justin Martyr. Il a passé par les écoles ; Platon l'a enthousiasmé ; Socrate excite son admiration. Quand il parle de Dieu, il emploie tout naturellement des termes philosophiques qui lui étaient familiers. Mais rien n'indique qu'il ait consciemment réfléchi à ce qu'est Dieu, ni qu'il ait tenté de se faire une représentation claire et cohérente de son caractère. La fusion entre l'idée platonicienne de Dieu qui était la sienne quand il est devenu

1. J. Geffcken, *Zwei griech. Apolog.*, 1907.

chrétien, et la croyance biblique et chrétienne en un Dieu personnel, créateur et souverain maître, semble s'être faite chez Justin presque spontanément. Il n'a pas éprouvé le besoin, comme un Basilide ou un Valentin, de se poser au sujet de Dieu tel problème qui les a obsédés, et qu'un Origène devait reprendre plus tard. — Tatien est un penseur plus vigoureux et plus original que son maître Justin. Il a médité sur ce qu'est Dieu et il est arrivé à certaines clartés. Toutefois il n'a pas réussi à élaborer une doctrine vraiment précise. En somme, s'il emploie, peut-être à son corps défendant, des vocables philosophiques pour définir Dieu, son Dieu est bien celui du christianisme. C'est une personne. On en peut juger par l'ardent attachement que lui inspire ce Dieu. — Athénagore, moins original que Tatien, a cette supériorité sur lui qu'il pense et s'exprime avec clarté. Il a une certaine culture philosophique. Il connaît son stoïcisme. Aussi dans l'idée qu'il se fait de Dieu, il entre plus d'un élément qui dérive du Portique. On dirait qu'avec lui le mariage de la philosophie et du christianisme va se consommer. Mais chez lui, comme chez Justin ou Tatien, cette alliance n'est guère encore qu'un programme. On voit ce qu'elle pourra devenir ; elle est encore très loin de ce qu'elle sera un jour. Si imbu de philosophie qu'il soit, Athénagore, pas plus que les autres apologistes, n'a formulé une doctrine réfléchie de Dieu. La raison, c'est que lui comme les autres ne se doute pas encore des formidables problèmes que soulevait pour les penseurs de son temps l'idée même de Dieu [1].

Que dire enfin du Dieu qu'imagine Tertullien ? On dirait qu'il a emprunté au Jahvé de l'antique Israël les traits les plus durs. C'est un Dieu qui donnera un jour en spectacle aux élus les tourments que subiront leurs persécuteurs

1. Nous avons traité en détail *de la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au* II^e^ *siècle* dans deux articles de la *Revue de l'Hist. des Religions*, janvier-février 1911.

dans le feu éternel [1]. Tertullien lui prête toute l'intransigeance de son propre tempérament.

Ainsi tous les chrétiens catholiques au IIe siècle s'accordent à proclamer qu'il n'y a qu'un seul Dieu créateur et maître souverain. Ils ne distinguent pas entre le Jahvé de l'Ancien Testament et le Père céleste de l'Évangile. Mais dès qu'il s'agit de définir le caractère de Dieu, de préciser ses attributs moraux, l'accord cesse. On est surpris de la variété des idées que l'on se fait de la nature divine. Ce qui est peut-être le trait le plus caractéristique des écrivains chrétiens de ce temps, c'est qu'aucun ne paraît soupçonner les problèmes que soulèvent et l'être de Dieu et sa providence.

Ce sont justement ces problèmes qui préoccupent les théologiens gnostiques du IIe siècle. Les premiers parmi les chrétiens, ils ont eu le mérite de les poser et d'en chercher la solution. Basilide se demande qui est responsable du mal et des maux qui en découlent. Il paraît avoir discuté très à fond cette formidable question. Ce qu'il se refuse absolument à admettre, c'est que Dieu soit l'auteur du mal et des maux. Valentin a compris que du moment que Dieu est relégué dans une abstraction plus lointaine encore que n'était le monde intelligible de Platon, il semble qu'il faille renoncer à postuler une action quelconque de ce Dieu sur le monde et sur l'humanité. Son plérôme n'est qu'une sorte de pont jeté sur l'abîme qui sépare Dieu du Cosmos. Les trente éons émanés de Dieu l'extériorisent dans la mesure du possible et serviront d'intermédiaires entre lui et l'univers visible. Marcion, le théologien très exclusivement bibliciste, est sensible plus que tout autre à la différence entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Père céleste. Le Dieu, créateur du ciel et de la terre, le Dieu des guerres d'Israël, le Dieu qui a suscité et inspiré les prophètes, est-il bien celui que Jésus-Christ a pro-

1. *De spectaculis*, ch. 30.

clamé, révélé au monde? C'est, déclare Marcion, un démiurge, un dieu subalterne. Un Ptolémée enfin, dans sa lettre à Flore, recherche ce qu'un chrétien doit garder de l'Ancien Testament. Lui aussi a soulevé le problème qui a obsédé Marcion, bien qu'il en ait proposé une solution moins radicale.

Après les grands gnostiques, apparaît Clément d'Alexandrie. Il est de taille à les comprendre. Il discute avec une parfaite compétence leurs idées. Il les combat. Cependant dans la solution des problèmes qu'il adopte, il ne laisse pas de leur faire certaines concessions. Il n'est pas impossible d'extraire de ses *Stromates* une doctrine de Dieu qui annonce celle d'Origène ; mais comme les *Stromates* ne sont pas l'ouvrage dogmatique que devait être dans ses intentions le Docteur ou Didascale, sa doctrine de Dieu n'y est pas systématiquement exposée ; elle est partout éparse et à l'état fragmentaire. D'ailleurs comme il est beaucoup plus moraliste que philosophe ou dogmaticien, il ne paraît pas avoir éprouvé le besoin d'avoir une doctrine bien précise de Dieu. Pour Origène au contraire, rien n'est plus pressant. A l'inverse de Clément, il est plus dogmaticien que moraliste. Aussi c'est dès le début de sa carrière qu'il aborde le problème de Dieu, de son être, de sa providence. Il n'a eu ni cesse ni repos jusqu'à ce qu'il fût fixé sur ce qu'il faut en penser. Lorsqu'il écrit son *De Principiis*, il est en possession de sa doctrine. Dans ses commentaires, dans son *Contra Celsum*, ailleurs, il ne fera guère que la reproduire sans y rien ajouter [1]. Quelle est cette doctrine?

Partout, dans son *De Principiis* comme dans ses commentaires et ses homélies, Origène repousse avec la plus grande énergie l'idée que Dieu a un corps. Il ne l'aurait pas fait avec tant d'insistance et si souvent, s'il n'y avait

1. Voir sa première hom. *in Ezechielem*, 1 et 2. C'est sa doctrine même en termes populaires.

eu alors dans l'Église un grand nombre de chrétiens qui se faisaient de Dieu une représentation corporelle. C'était sans doute chez les simples fidèles une survivance du paganisme. D'autres, plus cultivés, paraissent avoir cru sous l'influence du matérialisme stoïcien que Dieu a un corps. Ceux-ci alléguaient certains textes des Écritures. Dans l'Ancien Testament Dieu est appelé un feu consumant ; dans le Nouveau, une lumière, un esprit entendu dans le sens stoïcien de force matérielle inhérente aux choses.

Dans le premier chapitre de son *De Principiis*, Origène s'applique à réfuter cette opinion. Il n'a pas de peine à montrer qu'il faut entendre ces textes dans un sens spirituel. A peine a-t-il besoin de les expliquer dans un sens allégorique. L'Écriture, d'après lui, enseigne clairement que Dieu échappe à notre intelligence. Elle ne peut le saisir. Tout ce qu'elle sait, c'est qu'il est bien supérieur à tout ce que nous pouvons concevoir. L'œil ne peut regarder le soleil en face ; il ne peut en contempler l'éclat que réfléchi dans un objet. Nous ne voyons la splendeur de Dieu qu'indirectement dans ses œuvres. Il est donc essentiellement spirituel. Appliquons-lui le terme pythagoricien de « monade », il faudrait préciser encore en inventant pour le désigner un terme qui exprimât son caractère unique, par exemple, ἑνάς.

S'il est pure intelligence, il ne peut être contenu en un lieu et n'a point de dimension. Cela est vrai de l'intelligence humaine, combien plus vrai est-ce de Dieu lui-même. Faut-il s'arrêter à l'opinion de gens qui prétendent que l'intelligence ou la pensée est corporelle [1] ? C'est absurde. Qu'on nous dise alors comment il se fait que l'entendement humain saisit tant de subtiles raisonnements, conserve la mémoire de tant de choses, contemple

1. C'est bien la doctrine stoïcienne que combat Origène. Voir *C. Cels.*, VIII, 49 : οὐδὲ γὰρ καθ' ἡμᾶς σῶμα ὁ θεός · ἵνα μὴ περιπέσωμεν οἷς περιπίπτουσιν ἀτόποις οἱ τὰ Ζήνωνος καὶ Χρυσίππου, φιλοσοφοῦντες.

même des objets invisibles. On reconnaît que les sens sont appropriés aux objets qui les regardent, comment l'intelligence ne serait-elle pas adaptée aux objets tout spirituels auxquels elle s'applique? Veut-on une preuve scripturaire? L'apôtre Paul ne dit-il pas que « le Christ est l'image du Dieu invisible »? Jean s'écrie que « personne n'a vu Dieu ». Déclarations qu'il faut prendre dans un sens absolu. Origène allait jusqu'à dire que le Fils ne peut voir le Père pas plus que l'Esprit ne peut voir le Fils. Passage que Rufin s'est efforcé d'adoucir [1].

Origène reprend toute cette démonstration dans son commentaire du IV^e^ évangile [2]. C'est à propos du texte : Dieu est esprit (Jean IV, 24). L'exposé est plus soigné que dans le *De Principiis*. L'auteur songe moins aux simples fidèles qu'à des lecteurs plus avertis. Deux opinions sont en présence. L'une affirme que Dieu a un corps. Ce n'est pas que la substance en soit la matière grossière. Ce corps est d'essence « subtile et éthérée ». D'autres pensent que l'être de Dieu est incorporel, bien supérieur en dignité et en puissance à la nature corporelle. C'est l'Écriture qui nous fixera. Elle appelle Dieu lumière, feu, esprit. Allant du plus facile au plus obscur, Origène montre successivement que ces termes ont dans le texte sacré un double sens ; l'un est littéral, l'autre spirituel. C'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre ce que l'Écriture nous apprend de la nature de Dieu. En passant, notre exégète fait remarquer que si l'on suppose que Dieu a un corps, on est logiquement amené à dire que comme la matière il se transforme, il change, il est périssable. En somme, lorsque Dieu est appelé lumière, feu, souffle, ces termes doivent être transportés du domaine corporel au domaine

1. Voir note de Kœtschau *De Princ.*, p. 25. *Cf.* fragment 13 de *In Joh*, οὐδὲ γὰρ αἱ ἀνωτάτω δυνάμεις θεὸν ὁρῶσιν, οὐ διὰ τὴν σφῶν ἀσθένειαν ἀλλὰ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀσωματότητα.

2. *In Joh.*, XIII, 21 à 25.

incorporel, du visible à l'invisible. Pour le comprendre, il faut nous exercer à distinguer entre le vrai et le faux, et à considérer les objets qui relèvent du domaine intelligible, τὰ νοητά.

Dans son traité sur la prière, Origène commente l'Oraison dominicale et à propos des mots : aux cieux, il écarte expressément l'idée que Dieu a un corps et qu'il se trouve dans un lieu, fût-ce le ciel. Car alors, dit-il, ce lieu le contiendrait ; il serait inférieur à ce qui le renfermerait. Les simples prennent ces expressions dans un sens littéral sans se douter de l'impiété qu'ils commettent. Si Dieu a un corps, il n'est plus un ; il est divisible ; il est matériel ; il est périssable. D'ailleurs nombreux sont les passages de l'évangile de Jean qui excluent l'idée que Dieu a un corps. Cependant le fameux passage de la Genèse qui montre Dieu marchant dans le Paradis et le premier couple se cachant paraissait donner raison aux simples. Origène leur démontre qu'ils se trompent et que ce passage doit être interprété dans le sens allégorique [1].

S'il n'a pas un corps, Dieu est esprit pur. « On ne doit pas imaginer Dieu comme un corps ou dans un corps ; il est une nature intellectuelle, incomposite [2]. C'est parce que son être est homogène, indivisible, absolu en soi qu'il n'est ni le Tout ni une partie du Tout. Car le Tout est fait de parties [3].

Dieu est tellement à part et unique qu'Origène ne trouve que le terme pythagoricien de monade pour formuler sa

1, Dans le *C. Celsum*, VI, 71, Origène repousse la doctrine stoïcienne comme dans VIII, 49. « D'après nous, dit-il, le Logos Dieu qui pénètre toutes choses n'a point de corps. Dieu lui-même contient toutes choses, mais οὐχ ὡς σῶμα ». Dans les homélies, comme on le verra, Origène enseigne la même doctrine. Voir aussi *In Joh.*, XX, 18 à la fin.

2. *De Princ.*, I, 1, 6 ; *In Joh.*, I, 20 : ὁ θεὸς πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν.

3. *C. Cels.*, I, 23 : « on prouvera par une considération plus profonde qu'à proprement dire Dieu n'est ni partie ni tout, puisque le Tout est composé de parties ».

pensée. On l'a vu, ce terme même ne lui suffit pas ; il en crée un qui exprime plus nettement encore la « singularité » de Dieu. Il est ἑνάς [1]. Ailleurs, il nous montre Dieu en quelque sorte se repliant sur lui-même. Dieu a été glorifié dans le Fils, dit l'Évangile. Origène se demande s'il n'y a pas une gloire plus grande encore qui appartienne au Père seul. Certes. Elle se produit lorsque Dieu s'examine soi-même et s'absorbe dans la contemplation et la connaissance de soi. Il éprouve alors une indicible allégresse en se réjouissant en lui-même. « Faibles mots, dit Origène, que j'emploie, non qu'ils soient adéquats à l'objet, mais parce que les mots ineffables que Dieu seul, et après lui, le Monogène peuvent prononcer ou penser dans le sens propre m'échappent » (*In Joh.*, XXXII, 28).

Origène pousse la transcendance de Dieu jusqu'à l'extrême limite. Dans le prologue du IV[e] évangile, le Fils est appelé « lumière véritable ». Parole, dit Origène, qui implique que le Père est supérieur à la vérité, à la sagesse, et ainsi à la lumière véritable [2]. Ailleurs Origène déclare sans détour « que le Père est au-dessus de la vie éternelle » [3]. Ailleurs encore, il définit Dieu en disant qu'il est « Intelligence, simple, invisible, incorporel ; il faudrait dire qu'il est au-delà de l'intelligence et de l'être » (*C. Cels.*, VII, 38). Dans un curieux passage du *Contra Celsum* (VI, 64), Origène se demande si Dieu n'est pas supérieur à la substance en dignité et en puissance, ἐπέκεινα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, ou s'il est lui-même la substance. Question difficile, dit-il. Elle l'est d'autant plus si l'on accorde que la substance est, elle aussi, incorporelle. Il pense en fin de compte que Dieu est au-dessus de la substance parce qu'on ne peut dire qu'il y participe ;

1. *De Princ.*, I, 1, 6 et la note de Kœtschau.

2. *In Joh.*, II, 23 : ᾧ δὲ λόγῳ ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἡ ἀλήθεια, etc.

3. *Ibidem*, XIII, 3 : Χριστὸς γὰρ ἡ ζωή, ὁ δὲ μείζων τοῦ Χριστοῦ μείζων τῆς ζωῆς. Cf. *ibidem*, II, 17.

bien plutôt il y fait participer les êtres y compris le Logos. On participe de Dieu, mais Dieu ne participe pas. Il va jusqu'à dire que l'on peut affirmer que le « Monogène, le fils premier-né », le Logos, est l'être des êtres, substance des substances, idée des idées; Dieu, lui, est encore au-dessus de toutes ces choses [1].

Rappelons un dernier passage du commentaire de Jean qui met en pleine lumière le caractère de transcendance absolue que notre théologien prête à Dieu. Jésus a dit, « si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père ». Aurait-il dit : si vous connaissiez mon Père, vous me connaîtriez aussi? Les deux affirmations sont-elles équivalentes? Non, dit Origène, parce que l'on s'élève de la connaissance du Fils à la connaissance du Père ; on ne peut voir le Père que si l'on a vu le Fils. L'inverse n'est pas vrai. On va du Logos à Dieu. Celui qui contemple la sagesse que Dieu a créée avant les siècles s'élève de cette connaissance à celle du Père de la Sagesse. Sans elle il ne peut concevoir le Dieu de la Sagesse. Il faut en dire autant de la Vérité. « Personne ne conçoit Dieu, pour concevoir ensuite la Vérité; il saisit d'abord la Vérité, puis il parvient à percevoir la substance, la puissance, la nature de Dieu qui surpasse la substance. Pour arriver au Saint des saints il fallait gravir des degrés. Le Sauveur constitue pour nous les degrés qui mènent à Dieu. Chacun de ses aspects est un degré. Il est le chemin, puis la porte ; il est le berger et le roi ; il est l'agneau et notre nourriture véritable. Celui qui comprendra cela méritera d'entendre cette parole « si vous me connaissez, vous connaissez aussi mon Père » (XIX, 6).

Impossible de pousser plus loin la transcendance de Dieu. Platon plaçait l'idée du Bien au-dessus de toutes les autres idées. Origène élève son Dieu au-dessus de toute pensée. Il le relègue dans une insondable abstraction.

1. ἐπέκεινα πάντων τούτων cf. *De oratione*, XXVII, 8 sur les deux conceptions de l'οὐσία.

Aussi il ne cesse de déclarer que l'entendement humain ne peut saisir Dieu [1]. Très logiquement, il met ce Dieu au-dessus du Christ [2]. On conçoit dès lors qu'il ne puisse pas admettre les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. Il les allégorise tous et s'en débarrasse même dans les Homélies. Dire de Dieu qu'il a la forme humaine et que des passions comme les nôtres l'ont agité, c'est aux yeux d'Origène porter atteinte à Dieu, c'est la plus grave impiété [3].

La croyance populaire chez les chrétiens, aussi bien que chez les Juifs, n'admettait aucune limite à la puissance de Dieu. Il peut absolument tout. En réalité, pour la plupart des gens, Dieu était un despote dont la volonté ne rencontrait aucun obstacle. Toute résistance s'évanouissait devant son pouvoir. Cette notion, Platon l'avait écartée. Elle ne répugne pas moins à Origène. Son sens chrétien s'unit à sa prévention platonicienne pour la rejeter.

« Nous ne nous réfugions pas dans cette affirmation que tout est possible à Dieu, car nous savons fort bien qu'il ne faut pas entendre ce terme de « tout » des objets qui n'existent pas, ou que l'on ne peut concevoir. Nous disons aussi que Dieu ne peut commettre des actes mauvais. Autrement Dieu aurait le pouvoir de cesser d'être Dieu. En effet si Dieu accomplit un acte vil, il n'est pas Dieu ». Origène ajoute que Dieu peut faire des actes qui dépassent la nature, ὑπὲρ τὴν φύσιν, mais non des actes qui soient contraires à la nature, παρὰ τὴν φύσιν. La preuve qu'il peut surpasser la nature, c'est qu'il élève un homme au-dessus

1. *De Princ.*, I, 1, 5 ou *In Joh.*, II, 28.

2. *In Joh.*, XIII, 3 : il dit de Dieu, ὁ δὲ μείζων τοῦ Χριστοῦ. On ne peut comparer le Christ au Père, οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί, XIII, 25; à noter la double et manifeste interpolation καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Nous insisterons sur ce point dans le chapitre qui sera consacré à la doctrine du Christ.

3. *C. Cels.*, IV, 71, 72; *Hom. in Jerem.*, XVIII, 6; *ibidem*, XIX, 15; *ibidem*, XX, 1 à 4.

de lui-même, le fait changer et se muer en une nature supérieure et plus divine, et qu'il l'y maintient tant que celui-ci prouve par ses actes qu'il le désire (*C. Cels.*, V, 23).

Dans un autre passage du *Contra Celsum* Origène écrit : « D'après nous, Dieu peut toutes choses, dans ce sens qu'en effet il peut tout tant qu'il ne cesse pas d'être Dieu et d'être bon et sage. Comme il ne saisit pas le sens réel de cette parole que Dieu peut toutes choses, Celse déclare que Dieu ne *voudra* jamais quoi que ce soit d'injuste. C'est accorder que Dieu peut même ce qui est injuste, mais qu'il ne le veut pas. Pour nous nous déclarons que comme ce qui est doux de sa nature ne peut, tant qu'il est doux, rendre amer quoi que ce soit, ce qui serait contraire au seul effet que lui permet sa nature, et comme ce qui par sa nature éclaire ne peut faire l'obscurité tant qu'il reste lumière, de même Dieu ne *peut* commettre une injustice. Car le pouvoir d'être injuste est contraire à sa divinité et à toute sa puissance divine » (III, 70).

Dans un passage du *De Principiis* que Rufin a altéré, mais que l'on peut restaurer d'après la lettre de Justinien, Origène donne de son opinion une raison qu'il ne mentionne pas dans les textes qu'on vient de lire. « Il faut déclarer, dit-il, que la puissance de Dieu est limitée. Nous ne devons pas, sous prétexte de convenance pieuse, faire abstraction des limites de la dite puissance. En effet, si la puissance divine était illimitée, nécessairement elle ne pourrait avoir conscience d'elle-même. Ce qui est par nature sans limites, ne peut-être saisi. Il a donc créé tout ce qu'il pouvait embrasser, avoir sous la main et soumettre à sa providence [1].

Dans un autre fragment de la lettre de Justinien, qui paraît bien avoir été tiré du *De Principiis* il dit : « Que

1. II, 9, 1. C'est exactement ce que Jérôme lisait dans son exemplaire du *De Principiis*.

personne ne se scandalise lorsque nous affirmons que la puissance de Dieu a des limites. En effet, la nature ne peut embrasser ce qui est illimité » [1].

Ces textes sont fort clairs. La pensée grecque ne concevait la perfection que dans la forme. Ce qui n'a point de forme parce qu'illimité ne peut être parfait. La notion d'infinité n'est pas une notion grecque ; le génie hellénique n'y a jamais attaché le prestige que nous attribuons à l'Infini. Origène sur ce point est resté profondément grec. Une autre raison qui le contraint à poser des limites à Dieu même, c'est qu'il comprend fort bien que Dieu ne peut rien faire qui soit contraire à son être, à sa nature, sous peine de se renier lui-même et de cesser d'être Dieu. Enfin ce que ne cesse d'affirmer son sens religieux, aiguisé par son platonisme même, c'est que Dieu est sage, juste et bon. Dès lors il est inadmissible qu'il soit l'auteur d'un acte qui ne serait ni sage, ni juste, ni bon. Origène sait fort bien que sur ce point il heurte la croyance courante, mais bien loin de lui faire la moindre concession, il s'applique justement dans ses discours populaires à la corriger.

Platon, dans son Timée, n'admet pas que Dieu, le principe suprême, ait lui-même, de ses propres mains en quelque sorte, créé et formé le Cosmos visible et les hommes. Il est conséquent, et les platoniciens l'ont toujours suivi sur ce point. Pour Dieu ce serait déchoir que de manipuler la matière. Certains disaient que ce contact serait une souillure. Origène, dont le Dieu n'est pas moins abstrait que celui des platoniciens, a-t-il été jusque-là ? Dans d'innombrables textes du commentaire de Jean, du *Contra Celsum*, du *De Principiis* il appelle Dieu « le Créateur », « le Créateur du Tout », le « Créateur du ciel ». Ce sont là, semble-t-il, des formules courantes qui ne préjugent

1. IV, 4, 8 ; voir la note de Kœtschau p. 359. Voir aussi sa note p. 164.

en rien la vraie pensée de notre théologien [1]. On peut croire que son sentiment personnel le portait à limiter toute création directe par Dieu aux esprits, aux êtres suprasensibles, à l'exclusion des corps. Ce sentiment perce dans l'explication qu'il donne de la parole johannique que Dieu est esprit. Après avoir sommairement réfuté la notion que Dieu a un corps, il ajoute que si l'on suppose qu'il a revêtu le *substratum* matériel des qualités qui en font une forme et un objet, il s'ensuit nécessairement que Dieu « étant matériel se transforme », comme la matière qui se prête à toutes les formes. « Que l'on songe alors à toutes les conséquences absurdes et même impies auxquelles on sera entraîné » [2]. Ailleurs Origène énumère les créations de Dieu. D'abord les premiers des êtres

1. Dans une série de textes du comm. de Jean, Origène appelle Dieu : ὁ τῶν ὅλων θεός. Voir édit. Preuschen ; nous citons d'après les pages et les lignes : *In Joh.*, 22, 9 ; 56, 22 ; 93, 2 ; 120, 23 ; 166, 17 ; 300, 18. C'est un simple titre qui ne définit pas la fonction créatrice de Dieu. Dans une autre série de textes, Dieu est appelé δημιουργός : *In Joh.*, 11, 18 ; 22, 10 ; 44, 33 ; 84 ; 30 ; 91, 10 ; 293, 30 ; 300, 24 ; 301, 1 ; 304, 28 et 33 : ὁ θεὸς ὁ κτίσας τὰ πάντα ; 367, 24 : ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός. Dans, I, 17 ; 22, 16, Origène est plus explicite encore : ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεὸς. Dans le *C. Cels.* on peut faire les mêmes constatations. Dieu est créateur τῶν ὅλων I, p. 71, 3, 20 ; 75, 5 ; 76, 26 ; 84, 11 ; 233, 4 ; 251, 10 ; 271, 19 ; II, 11, 16 ; 28, 14 ; 41, 1 ; 65, 25 ; 108, 20 ; 136, 22 ; 192, 11 ; 261, 14 ; 267, 23 ; 282, 21 : le soleil est une belle création de Dieu (édit Kœtschau).

Dans le *De Princ.*, les textes grecs, III, 219, 14 ; 220, 12 ; IV, 333, 22 etc. ; dans la version de Rufin, 275, 20 ; 129, 2 ; 71, 12 ; 128, 15 ; 270, 16 : creator animae et carnis ; 124, 3 ; 287, 4 ; 127, 19. Dans 21, 13, Dieu est « mens ac fons totius intellectualis naturae ».

Dans ces endroits, Origène s'exprime comme faisaient les simples chrétiens. Ce qui nous empêche de croire que ces textes formulent sa vraie pensée, ce sont les textes suivants dont il est impossible de ne pas faire état : *In Joh.*, I, 31, XIII, 21 ; *De Princ.*, I, 8, 1 : Dieu crée les νοές ; voir la note de Kœtschau, p. 95.

2. *In Joh.*, XIII, 21 : tout corps a un fond matériel, une φύσις δι' ὅλων μεταβλητή ; c'est elle qui reçoit les ποιότητας. Si l'on suppose que le créateur les met en elle, il devient ὑλικός et à son tour ἀλλοιωτός.

doués de raison. Ce sont les dieux. Puis ceux que l'apôtre appelle les « trônes », ensuite les dominations, enfin l'homme. Ce qui est significatif, c'est qu'ici il appelle l'homme l'ἔσχατος λογικός [1]. L'expression implique que ce que Dieu a créé directement, ce n'est pas son corps, mais son être spirituel. Comme on le verra au surplus, l'être spirituel chez l'homme préexiste au corps. S'il n'avait pas péché, il ne serait jamais devenu corporel. Que conclure de ces textes, si ce n'est qu'Origène en général appelle Dieu le Créateur du Tout, le créateur du ciel et de la terre, mais qu'il entend bien que Dieu n'a créé directement ni la matière ni les corps. Cette fonction créatrice, il la réserve au Logos.

L'abstraction n'est qu'un aspect du Dieu d'Origène. Il est en même temps le *Vivant*. Dans le passage de son commentaire de Jean où il explique le mot « vie » du Prologue, il s'efforce tout d'abord d'établir que la vie dont il s'agit est infiniment supérieure à la vie telle que nous la concevons. On ne peut en vérité comparer celle-là à celle-ci. Peut-on comparer une lumière artificielle à celle du soleil ? « Que l'on rassemble toutes les lumières qu'on allume de nuit, qu'est-ce que leur éclat auprès des rayons solaires? » « Je suis vivant, dit le Seigneur ». Il l'est dans une mesure qu'on ne peut concevoir ici-bas. Il est la Vie absolue. C'est ce qu'a voulu exprimer l'apôtre quand il a dit : « Lui seul a l'immortalité », attendu qu'aucun des vivants en dehors de Dieu ne possède la vie absolument immuable et invariable. « Pourquoi hésitons-nous à le dire des autres êtres, puisque pas même le Christ n'a possédé l'immortalité du Père? En effet il est mort pour tous » (II, 17).

Le Dieu d'Origène est le *Bon* par excellence. Lui seul, sans exception aucune, possède la Bonté absolue. Mentionnons les textes les plus importants. Dans un fragment

1. *In Joh.*, I, 31, Preusch., p. 38, 26 à 30.

grec du *De Principiis* nous lisons : « Je pense donc que c'est s'exprimer correctement de dire que le Sauveur est l'image de la bonté de Dieu, mais qu'il n'est pas le Bien en soi, αὐτοαγαθόν. Il est bon, mais non dans le sens absolu..... Il n'est pas comme le Père immuablement bon, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός ». Jérôme résume et confirme le même texte. Rufin l'atténue dans sa version [1]. Dans son commentaire de Matthieu, Origène écrit : « Il faut que l'on sache que dans ce passage, Matth., XIX, 17, le Bien proprement dit est attribué à Dieu seul » [2]. A mainte reprise, il s'est exprimé dans le même sens dans son commentaire de Jean. « Il ne souffre pas, dit notre théologien, le titre de Bon dans le sens propre, véritable, parfait, mais il le renvoie au Père, et blâme celui qui veut louer à l'excès le Fils [3]. Le texte de Marc X, 17 : « pourquoi m'appelles-tu bon ? Personne n'est bon sinon Dieu seul » lui paraissait concluant, et il le cite fort souvent.

Ces textes prouvent que pour Origène Dieu n'était pas simplement une froide abstraction, telle que le concevaient en général les platoniciens, ni cette lumière inaccessible et indéfinissable que rêvaient tant de gnostiques. Son Dieu est une personne. Il a conscience de lui-même. C'est ce que donne à entendre notre théologien dans un passage curieux du commentaire de Jean. Il s'agit de déterminer le sens de la parole : « Dieu a été glorifié en lui ». Comment Dieu est-il glorifié ? Quelle est la gloire qui lui revient ? Origène finit par hasarder cette question : « Je cherche, dit-il, s'il est possible que Dieu soit glorifié autrement que par le Fils. » Origène penche pour l'affirmative. « Ne serait-il pas davantage glorifié en lui-même ? Lorsqu'il s'observe lui-même, qu'il se renferme dans la connaissance de soi-même et dans la contemplation de soi, con-

1. *De Princ.*, I, 2, 13. Voir la note de Kœtschau, p. 46.

2. *In Matth.*, XV, 10; éd. Lomm, III, p. 345 et suivantes.

3. XIII, 25. Voir aussi *In Joh.* XIII, 36 à la fin ; *In Johan.*, I, 35 où le texte de Marc est cité ; *ibidem*, II, 13.

templation supérieure à celle que l'on a dans le Fils, comme il convient de penser dès qu'il s'agit de Dieu, je me demande si l'on ne doit pas dire qu'il jouit alors d'une ineffable félicité et d'une indicible allégresse. C'est en lui-même qu'il se complaît et se réjouit » [1].

Voilà un Dieu qui a conscience de soi, qui se replie sur lui-même, et qui, s'il voulait, trouverait sa félicité uniquement en se contemplant. Nous sommes loin de l'abstraction. Ce Dieu n'est-il pas une personne? Mais ne pressons pas les termes de notre texte. La pensée antique ignore le personnalisme. Aussi elle ne pose pas au sujet de Dieu la question de personne. Si le penseur est plutôt dialecticien et pur philosophe, le Dieu qu'il postule ne sera jamais que le principe suprême, et les termes personnels appliqués à ce Dieu n'auront qu'un sens symbolique. Ce seront des images qui flottent entre l'abstraction et la réalité. Si l'on est un penseur essentiellement religieux, si abstrait que soit le Dieu que l'on imagine, il sera forcément une personne, alors même qu'on le dépouillerait de tout anthropomorphisme.

S'il est vivant et bon, on n'imagine pas un tel Dieu muré à jamais dans une abstraction et inactif. Même celui de Platon s'extériorise et crée. Le Dieu insondable de Valentin qu'on appelait dans son école l'Abîme ne reste pas enfermé en lui-même; il fait émaner de lui-même les éons du plérôme. A bien plus forte raison, le Dieu d'Origène sera un *Dieu agissant*. Au surplus, d'un bout à l'autre des Écritures, l'Éternel n'est-il pas constamment actif? Comment donc agit le Dieu d'Origène ? Tout d'abord il n'agira pas comme celui des stoïciens. Il n'est pas immanent dans le Cosmos. Celse prétendait que puisque les chrétiens appelaient Dieu esprit πνεῦμα, en fait ils se le représentaient immanent comme celui des stoïciens, attendu qu'es-

1. XXXII, 28; voir le texte de Preuschen. Notre traduction n'est pas littérale.

prit, πνεῦμα signifie justement le principe divin qui circule dans les choses. Origène proteste très vivement. « Il est vrai, dit-il, que Dieu par sa surveillance et sa providence pénètre toutes choses, διήκει διὰ πάντων. Mais ce n'est pas à la manière de l'esprit des stoïciens, πνεῦμα τῶν Στοϊκῶν. Sa providence enveloppe toutes choses et les embrasse, mais ce n'est pas en tant que corps. Le contenu (c'est-à-dire le Cosmos) est un corps. C'est en tant que force divine, ὡς δύναμις θεία qu'elle embrasse et contient les choses » (*C. Cels.*, VI, 71). Ailleurs notre théologien déclare « que conformément à sa bonté, χρηστότης, Dieu descend au secours des hommes, συγκαταβαίνει, non pas dans l'espace, mais par sa providence, οὐ τοπικῶς ἀλλὰ προνοητικῶς (*C. Cels.*, V, 12). Celse prenant au pied de la lettre ce que disaient les chrétiens, les accusait de croire que Dieu descend et vient parmi les hommes ; il quitte sa demeure, τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν καταλείπει. Origène proteste. « C'est la puissance de Dieu, sa divinité, θειότης θεοῦ, qui séjourne ici par le moyen de l'homme qu'il veut et dans lequel il trouve place. Il ne change pas de lieu et ne laisse point vide une place pour en occuper une autre » (*C. Cels.*, IV, 5). Celse revenait à la charge avec plus de netteté encore. « Si Dieu, disait-il, vient parmi les hommes, il faut nécessairement que lui-même change, que de bon il devienne mauvais, d'heureux malheureux etc. ». Origène rectifie cette allégation. « Non, dit-il, Dieu demeure immuable en son être, mais par sa providence et son gouvernement il vient en aide aux affaires humaines ». La critique de Celse, ajoute-t-il, s'applique aux épicuriens et aux stoïciens.

Origène, dans ces textes, trahit une répugnance insurmontable à mettre Dieu en contact avec le monde visible et matériel. Il ne peut concevoir Dieu manipulant la matière, façonnant le Cosmos de ses mains. S'il l'appelle couramment créateur, c'est donc pour parler comme tout le monde parmi les chrétiens. Il n'entend pas la fonction créatrice

comme les simples. On verra dans la suite que le rôle effectif du démiurge est dévolu ou délégué au Logos. Le Dieu d'Origène s'en décharge tout comme le Dieu du Timée.

Naturellement Origène affirme partout la Providence. A Celse qui raillait cette doctrine, en soutenant que d'après les chrétiens le Cosmos n'avait été formé que pour eux, alors qu'on pourrait tout aussi bien prétendre que le Cosmos existe à cause des animaux, notre théologien répondait que sa critique atteignait ses amis les stoïciens tout autant que les chrétiens. Ces philosophes avaient bien raison d'enseigner que l'être doué de raison est supérieur à tous les autres, et que la Providence a créé toutes choses d'abord pour eux (IV, 74).

Mais comment le Dieu d'Origène peut-il exercer sa providence ? Ce ne peut être en intervenant directement dans les affaires du monde et de l'humanité. Il demeure immuable et ne descend pas ici-bas. C'est, dit notre théologien, par sa divinité qu'il agit. C'est à distance, et pour employer une expression qui interprète la pensée d'Origène, c'est par le rayonnement de son être, c'est par « sa puissance » qui agit au loin.

Action providentielle, c'est-à-dire action qui sans cesse et uniquement vise le bien des hommes dont elle s'occupe. Ce but qui est celui de la providence de Dieu, Origène l'a dépeint d'un mot. « Je pense, dit-il, que Dieu dirige toute âme douée de raison, en ayant en vue sa vie éternelle. Elle conserve son libre arbitre. C'est elle qui demeure responsable, soit de son ascension jusqu'au faîte du Bien, soit de sa chute, conséquence de sa négligence, jusqu'à tel ou tel degré d'iniquité » (*De orat* , XXIX, 13).

Si tel est le but que poursuit la providence de Dieu, il en résulte cette double conséquence, c'est que d'aucune façon et à aucun degré Dieu ne peut être l'auteur du mal, c'est-à-dire du mal moral et des maux qui en découlent. C'est aussi que lorsqu'il fait souffrir les hommes, il le fait

comme font souffrir le pédagogue et le médecin. C'est pour guérir et sauver le malade. C'est toujours pour une raison pédagogique qu'il éprouve les hommes. Ce n'est pas pour le plaisir de les punir. La souffrance qu'il inflige n'est jamais un pur châtiment ou une expiation; c'est un moyen d'éducation. Il lui arrive même de permettre que le pécheur s'enfonce dans son péché. C'est pour qu'il en sente toutes les conséquences, et qu'à la fin la satiété produise l'amendement. C'est à ce point de vue qu'il faut expliquer les anthropomorphismes de l'Ancien Testament.

Quelques textes illustreront ces idées.

Origène s'en est inspiré pour expliquer la cinquième pétition de l'Oraison dominicale : ne nous engage pas dans la tentation. Eh quoi, dit-il, est-ce que la tentation n'est pas un fait universel ? La vie humaine n'en est-elle pas pleine ? Dieu ne met-il pas tous à l'épreuve ? Comment le Sauveur peut-il nous engager à prier d'en être exemptés ? Tout s'explique si l'on comprend de quelle tentation il s'agit. C'est celle qui peut être nécessitée par nous-mêmes. En effet « une guérison trop prompte inspire à certains du dédain pour la maladie morale qui les a atteints. Ils s'en sont si facilement tirés qu'ils ne tardent pas à y succomber de nouveau. Aussi Dieu les laisse aller à l'excès du mal jusqu'à ce que le dégoût les saisisse, et qu'ils en viennent à détester le péché qui les avait séduits. Un exemple typique, c'est celui des Israélites qui lassés de la manne demandaient de la viande. L'Écriture dit que Dieu ordonna de leur en donner jusqu'à satiété. Prions donc de ne pas avoir besoin d'une telle épreuve. Cette épreuve est parfois nécessaire pour nous rendre conscients de ce que nous sommes, alors que nous l'ignorons et que Dieu seul le sait. Si cette révélation est nécessaire, nous en rendrons grâces [1].

D'après Origène, Dieu est essentiellement bon; il n'est

1. *De Oratione*, ch. XXIX, 1, 4, 5, 11, 13, 14, 16 et 17 *passim*.

aucunement responsable du mal et des maux qui existent ici-bas ; c'est un éducateur ; à ce titre il unit en lui-même les deux attributs que voulaient dissocier les marcionites, justice et bonté. Comment alors concilier avec ce caractère les menaces du Dieu de l'Ancien Testament, les colères qu'on lui attribue ? Ce Dieu-là a des passions tout humaines. Cette difficulté notre théologien n'a pas cherché à l'esquiver. Il en a reconnu la gravité, et à maintes reprises il s'en est expliqué. Celse ne s'était pas fait faute de la signaler et d'en accabler les chrétiens. Origène a longuement répliqué. Il fait d'abord remarquer que parents et pédagogues emploient un langage qui soit approprié à l'entendement des enfants. Ce langage n'exprime pas leur pensée d'adultes. Il s'agit pour eux de parler et d'agir de la façon la plus utile à des enfants. C'est exactement ce qu'a fait Dieu dans les Écritures. Il adapte ses paroles à la faiblesse de ceux qui l'écoutent. Puis il ne faut pas entendre par exemple le terme de colère de Dieu dans le sens usuel. Cette colère n'est pas une passion. C'est un terme dont la sévérité est nécessaire à l'éducation et à l'amendement de certains pécheurs. Ce que l'Écriture appelle colère de Dieu est un moyen d'éducation, παιδεύει. Notre exégète cite maint passage de l'Ancien et du Nouveau Testament qui le prouve. Il rappelle notamment *Romains*, II, 4 à 5 et ajoute : Comment pourrait-on amasser pour soi-même un trésor de colère, si cette colère était une passion, et comment une colère qui serait une passion pourrait-elle éduquer ? La « parole ne nous apprendrait pas à ne jamais céder à la colère pour imputer ensuite à Dieu la passion dont on veut nous affranchir. Tel prophète somme Dieu de se réveiller. Suppose-t-on que Dieu s'endort ? « Si donc dans ce cas sommeil signifie autre chose que ce que signifie le sens littéral, pourquoi le terme de colère en ce qui concerne Dieu n'aurait-il pas aussi un autre sens ? » Quand nous allégorisons, nous n'avons d'autre

but que d'affranchir les auditeurs de leur simplicité et de les rendre avisés [1].

Origène aime à comparer Dieu à un pédagogue ou à un médecin. C'est ce qui explique que Dieu permet que nous soyons affligés et parfois qu'il nous laisse exposés aux conséquences de nos fautes. « De même que si abusivement nous considérons comme des maux les peines infligées par les parents, les maîtres et les pédagogues à ceux qu'ils éduquent, ou celles que les médecins font subir à ceux qu'ils coupent ou brûlent pour les guérir, et que nous disions que pères, pédagogues et médecins font du mal, l'un à ses fils, les autres aux malades, on ne blâmerait pas pour cela celui qui frappe ou celui qui taille dans la chair, de même aussi l'Écriture ne dit rien d'absurde quand elle déclare que Dieu inflige tel ou tel traitement pour amender ou guérir ceux qui ont besoin de ces sortes de peines. Pour purifier et éduquer ceux qui ne veulent pas se laisser instruire par la parole, Dieu applique les maux corporels et extérieurs » [2].

Cette doctrine de Dieu qui se dégage si nettement des textes authentiques d'Origène, il ne l'a pas réservée à quelques initiés ; il l'a enseignée formellement dans ses homélies. Nous l'y retrouvons trait pour trait. Cela est d'autant plus remarquable qu'Origène avait trop de prudence pastorale et trop de tact pédagogique pour exposer devant les simples fidèles des idées qu'ils ne pouvaient comprendre. Il déclare lui-même que le docteur ou l'homilète doit toujours tenir compte de la capacité de l'auditeur. N'est-ce pas expressément la règle que suit le divin pédagogue ? Aussi dans ses homélies notre théologien a bien soin de laisser de côté ces spéculations si hardies qu'il se permettait parfois de suggérer dans ses commen-

1. *C. Cels.*, IV, 71, 72. Voir aussi *In Gen.*, III, 13, *Lom.*, VIII, 38 et un fragment du commentaire de l'Exode, *ibidem*, p. 312.

2. *C. Cels.*, VI, 56. Voir aussi *Hom. in Ezech.*, I, 1-2 : *Medicus est Deus*, et les *Hom.*, III et V.

taires ou dans son *De Principiis*. Mais jamais la prudence ne l'a induit à voiler sa pensée elle-même, ni en particulier à dissimuler un seul trait essentiel de sa doctrine de Dieu. Manifestement il a l'ambition de la faire prévaloir dans l'Église même. C'est un opiniâtre effort qu'il fait pour épurer les idées que se font les simples croyants de Dieu, et de son caractère. C'est ce que nous apprennent notamment les homélies sur Jérémie. Comme nous les possédons dans le texte grec, c'est à elles que nous emprunterons nos citations.

Tout d'abord, Origène s'évertue à faire comprendre aux fidèles que Dieu n'a point de corps. L'insistance qu'il y met prouve combien enracinée et générale chez les chrétiens était cette idée. Dans un fragment il s'écrie : « Ne nous figurons pas à cause de certaines expressions scripturaires que Dieu est un corps, et qu'il est sujet à des passions » [1]. « Que l'on sache que le sens que l'on donne à tel passage des Écritures ne doit jamais porter atteinte à la majesté de Dieu. Or c'est ce que fait le plus souvent le sens littéral ». « Ce que Dieu ordonne au prophète de dire doit être digne de Dieu. Si nous nous en tenons à la lettre du texte, ce que dit ce texte n'est pas digne de Dieu, de sorte qu'une autre personne entendant la lettre s'écriera que c'est insensé. Il faut l'entendre dans un sens spirituel » (*In Jerem.*, XII, 1). Ailleurs Origène rappelle une série de textes qui déclarent que Dieu remplit le ciel et la terre. Il faut sous-entendre : à l'exclusion des pécheurs. Dieu remplit seulement ceux qui sont dignes de l'être [2].

Ainsi l'effort du prédicateur consiste manifestement à extirper de l'esprit des fidèles les dernières survivances du paganisme. C'est pour la même raison qu'il ne laisse échapper aucune occasion de montrer que l'on ne doit pas prendre à la lettre les anthropomorphismes du texte biblique. Les considérations qu'il développe à l'appui de ses

1. Voir édit. Klostermann, *in Jerem*, p. 295, n° 4.
2. Édit. Klostermann, p. 206, fragments, 17 et 18.

vues sont exactement celles qu'on lit dans ses plus savants commentaires. Quelques exemples suffiront.

Dans certain passage de Jérémie, l'Écriture fait dire à Dieu que la bonne ou la mauvaise conduite des hommes pourra l'obliger à se repentir, soit du bien, soit du mal qu'il projetait de leur faire. Eh quoi, Dieu peut-il se repentir ? Serait-ce digne de lui ? Ce ne le serait pas même d'un sage. Est-ce qu'un sage change d'avis ? On se repent d'avoir adopté un mauvais parti. Mais Dieu connaît l'avenir, il ne peut se tromper. Il ne peut donc se repentir d'une erreur qu'il n'a pu commettre. Élargissons la question. Il y a des textes de l'Écriture qui déclarent que Dieu « ne se laisse pas tromper *comme un homme* ». D'autres nous le représentent « *comme un homme* qui corrige son fils ». La contradiction n'est qu'apparente. Quand l'Écriture nous révèle Dieu en tant que Dieu, elle écarte toute comparaison avec l'homme. Quand d'autre part elle nous le montre dans ses rapports avec les humains, elle met dans sa bouche un langage qui soit approprié à la faiblesse humaine. Elle nous le fait voir s'y accommodant, comme nous nous accommodons aux petits enfants. Nous bégayons avec eux. Nous désignons leur nourriture ou leurs vêtements par des mots qui ne sont pas ceux dont se servent les adultes, mais qui sont à leur portée. Le repentir de Dieu est l'un de ces mots ; il n'a pas son sens propre. Ne serait-il pas absurde de dire que lorsque nous parlons le langage des enfants, nous oublions notre âge, notre dignité ? Il arrive même que Dieu se garde d'avoir l'air de connaître l'avenir quand il menace les hommes. Pourquoi ? C'est afin de respecter leur liberté. Il ne faut pas qu'ils puissent dire que Dieu savait d'avance ce qu'ils feraient et par conséquent qu'ils étaient liés d'avance. Dieu s'approprie à la faiblesse humaine en feignant d'ignorer l'avenir. Ces anthropomorphismes « sont donc des manières de s'exprimer propres à ramener les enfants et à les amender » [1].

1. *Hom.*, XVIII, tout le ch. 6.

On lisait dans la Septante cette parole de Jérémie (XX, 7) : Seigneur tu m'as trompé et j'ai été trompé. Dieu trompe-t-il donc ? Parole troublante dont Origène s'est longuement appliqué à éliminer le sens apparent et littéral; ce sens est incompatible avec la vraie doctrine de Dieu. Il l'interprète d'abord dans sa XIX^e^ homélie, et il y revient avec plus d'insistance encore dans l'homélie suivante. Qu'on nous permette de donner une analyse détaillée de son interprétation. Elle fait non seulement saisir sur le vif sa doctrine de Dieu, mais elle prouve à quel point il voulait l'inculquer aux simples.

Cette parole, dit-il (XIX, 15), est l'aveu de la part du prophète qu'il n'aurait pu s'élever à la piété s'il n'avait pas été trompé. Il lui a été utile d'être trompé. Veut-on un exemple de ce genre d'utilité ? Nous ne parlons pas aux enfants comme aux adultes. Nous les trompons parfois par un langage qui les effraie et les rend obéissants à leurs pédagogues. Aux yeux de Dieu nous sommes tous enfants. C'est par la crainte qu'il est parfois obligé de nous conduire. C'est pour notre bien qu'il nous trompe. Voyez ce que l'Écriture raconte de Ninive qui se repentit aux menaces du prophète. Au surplus autres sont les châtiments que Dieu inflige aux hommes quand ils sont encore enfants, autres ceux qui les frappent quand ils sont adultes. Les mêmes fautes vaudraient aux chrétiens des peines bien plus graves que celles dont l'ancienne loi frappait les mêmes délits. Pour y échapper, il est bon d'être trompé.

Origène s'est-il aperçu que sa pensée n'avait pas été comprise, toujours est-il que la fois suivante il reprend son explication de la parole du prophète. Il affirme tout d'abord que rien de ce que l'Écriture déclare au sujet de Dieu, si étrange, si absurde que cela paraisse, n'est vraiment indigne de lui. « Elle parle de la colère de Dieu, de son courroux, de son repentir, de son sommeil. Ces termes n'ont pas dans le texte sacré leur sens usuel. Ils désignent des passions funestes et mauvaises, mais appliqués à Dieu

ils comportent des suites bienfaisantes et bonnes. Donc ils ont un autre sens que le sens courant ». « La fureur des hommes est mauvaise, celle de Dieu produit la conviction de l'erreur ; la colère humaine est dure, celle que l'Écriture attribue à Dieu est éducatrice ; notre repentir à tous est une preuve de la faiblesse des calculs de notre prévoyance ; dans le cas de Dieu ce n'est pas lui qu'elle condamne, ce sont les circonstances extérieures qui entraînent une nouvelle décision. De même il faut penser que la tromperie de Dieu n'a rien à voir avec la tromperie dont nous usons ». Cette interprétation lui a été confirmée par un Juif devenu chrétien. Il ne veut pas céler l'idée que son entretien avec cet Hébreu lui a suggérée. Dieu n'agit-il pas comme un père qui trompe son fils pour son bien, parce que c'est le seul moyen de lui faire ce bien, ou comme un médecin qui leurre un malade pour le sauver ? S'il disait au malade sans détour qu'il va lui appliquer le fer ou le feu, le malade se cabrerait. Il faut que le médecin cache l'instrument et trompe le malade pour le guérir. De ces tromperies, l'Écriture est pleine. Dieu affecte la colère, la haine même, et voile son amour parce que si son enfant n'était pas trompé sur ses véritables sentiments il ne s'amenderait pas. Au surplus, voyez le bienfait qu'a valu au prophète la tromperie dont il a été l'objet. « Il a vu s'accroître sa force, il est devenu parfait ; il a été rendu capable de servir les intentions de Dieu sans trembler devant les hommes. Voilà ce qu'il nous faut bien comprendre. Demandons à être trompés par Dieu de cette manière. Que ce ne soit pas le Serpent qui nous trompe ».

Si l'idée que les simples fidèles se faisaient de Dieu paraissait à Origène mesquine et inadmissible, à plus forte raison il sentait la nécessité de corriger et d'épurer la notion courante parmi eux et du caractère de Dieu et de sa providence. La plupart des chrétiens de ce temps, même Clément Romain, Hermas, Barnabas, Tertullien ou Irénée, se représentaient Dieu comme un maître souverain qui

dispose les événements à son gré, un juge austère qui exerce ses jugements, un Dieu punisseur qui exige l'expiation exacte des péchés. Autant d'idées qu'Origène considérait comme indignes de Dieu et par conséquent impies. Quelques textes montreront avec quelle insistance notre prédicateur s'est efforcé de les combattre. Ajoutez-y les textes que nous avons analysés, on jugera de l'ardeur que mettait le prédicateur à propager sa doctrine parmi les fidèles.

« Tout ce que fait la Providence vise notre perfectionnement » [1]. « Qu'est-ce qui fait douter de la Providence ? C'est l'existence de la méchanceté. Enlève-la et la Providence ne te sera plus en scandale » (*In Jerem.*, XII, 11). Dans un passage éloquent, Origène justifie les sévérités de la Providence. « Je n'épargnerai pas, je n'aurai point pitié, dit Dieu. Voyez quel Dieu impitoyable est le Dieu de l'Ancien Testament, s'écrient les hérétiques. Comment peut-il être le Dieu bon ? Je réplique en rappelant l'exemple du juge qui s'inspire du bien de tous, et qui en conséquence pour épargner le grand nombre n'épargne pas l'individu. Supposons que comparaisse devant lui un meurtrier de belle apparence, que sa mère vienne solliciter la compassion du juge ; qu'il ait pitié de sa vieillesse ! ou sa femme et ses enfants. Cédera-t-il ? Mais s'il a pitié de l'assassin, celui-ci recommencera. S'il reste inflexible, le meurtrier mourra, mais le bien de tous sera sauvegardé. De même si Dieu épargne le pécheur et ne le frappe pas, qui ne sera pas lésé ? Les pécheurs eux-mêmes sûrs de l'impunité deviendront pires. Nous avons aussi l'exemple du médecin. Si par compassion pour le malade, il lui épargne le fer ou le feu quand ils sont nécessaires, la maladie empirera. De même Dieu n'exerce pas son administration au profit d'un seul individu, mais au profit du monde entier. Aussi il recherche d'abord le bien du monde

1. *In Jerem.*, VI, 21 à la fin.

entier et de tous les êtres, puis dans la mesure du possible il recherche aussi l'intérêt de l'individu, pourvu que ce ne soit pas au détriment du Cosmos lui-même » (*In Jerem.*, XII, 4 et 5). C'est une remarque de même nature que nous lisons dans une autre homélie. « Si Dieu était seulement bon, et n'était pas sévère, nous mépriserions sa bonté; s'il n'était que sévère, sans être bon, nos péchés nous désespéreraient » (*In Jerem.*, IV, 4).

Mais le grand argument dont se sert le prédicateur pour justifier la sévérité de la Providence, c'est qu'elle est destinée à amender le pécheur. C'est un moyen pédagogique. La Providence ne veut que le bien du coupable. Jamais Dieu ne se venge et ne punit pour le plaisir de punir. « Il te faut, pécheur, selon les dispensations de Dieu goûter une certaine amertume afin que par la correction tu sois sauvé. Comme toi-même tu ne punis pas ton esclave ou ton fils uniquement pour le plaisir de le torturer, mais tu le châties afin de l'amender par les peines, de même Dieu en éducateur qu'il est traitera par les souffrances ceux que la parole ne convertit pas » (*In Jerem.*, XII, 3). Il va même jusqu'à insinuer que Dieu punira les hérétiques, Basilide, Valentin, Marcion, mais ce sera pour les purifier et les sauver. D'eux aussi il est vrai que « les châtiments sanctifient ceux qui les subissent » [1]. Très logiquement notre théologien affirme que dans ces châtiments nécessités par notre éducation il y a des degrés. Il y en a, dit-il, jusqu'à sept. A l'un il suffit du premier degré. Ce n'est qu'à la septième fois que d'autres ouvrent les yeux et s'amendent (*In Jerem.*, VII, 2). Enfin Origène admet qu'il existe des pécheurs qui demeurent insensibles; ils sont réfractaires à la pédagogie divine. Ce sont des cas extrêmes. Il y a parfois dans le corps malade des parties mortes. De même il en existe dans l'âme. L'insensibilité à la discipline de Dieu en est le signe et le symptôme. Voilà pourquoi il

1. *In Jerem.*, X, 5 : κολάσεις ἁγνισμὸς τῶν κολαζομένων.

faut souhaiter de souffrir lorsque Dieu nous frappe. Le prédicateur ne dit pas dans ce passage ce qu'il adviendra des pécheurs endurcis. Il se borne à demander un traitement qui les rende sensibles (*In Jerem.*, VI, 2).

Tels sont les différents aspects de la doctrine de Dieu de notre théologien. Il faut convenir que c'est une doctrine dont toutes les parties sont bien liées et cohérentes. Elle est fortement charpentée. En même temps elle est très complète. Elle embrasse tous les aspects sous lesquels on peut envisager l'idée de Dieu, et ne néglige aucun des problèmes que peut susciter cette idée.

Elle est réellement originale. Personne encore parmi les chrétiens n'avait formulé une doctrine de Dieu qui pût lui être comparée. On a vu combien insuffisantes et peu réfléchies étaient celles des Pères apostoliques. Quoiqu'un peu plus relevées, celles des Apologistes n'étaient guère de nature à s'imposer. Il faut en dire autant de l'enseignement relatif à Dieu de Tertullien ou d'Irénée. Cet enseignement est d'inspiration biblique et dérive tout spécialement de l'Ancien Testament. Clément d'Alexandrie se rapproche d'Origène, mais pas plus pour cette doctrine que pour les autres, sa pensée n'est systématique. La doctrine d'Origène est manifestement le fruit de longues méditations et de réflexions approfondies. On le verra, elle constitue le fondement de toute sa pensée religieuse. Nous la retrouverons dans toutes ses doctrines. Il en sentait toute l'importance. Il aurait voulu la faire prévaloir même chez les simples fidèles. Il n'est pas surprenant qu'il n'ait pas réussi. Sa doctrine était trop philosophique pour eux. Il n'a même pas réussi à la faire adopter par les théologiens qui lui ont succédé. Peut-être l'étude de l'origine de sa doctrine nous révélera-t-elle les raisons de son insuccès.

CHAPITRE IV

ORIGINES DE LA DOCTRINE DE DIEU D'ORIGÈNE

Elle porte très nettement l'empreinte de Platon et du platonisme Depuis longtemps on l'a reconnu. Le savant et distingué Bigg appelait Origène ainsi que Clément des platoniciens chrétiens.

Le plus souvent on s'est contenté de constater en général l'analogie qui existe entre les doctrines de l'auteur du *Phédon* et celles de notre théologien. Il y a lieu de la préciser, notamment en ce qui regarde la doctrine de Dieu.

Platon identifie-t-il l'idée du Bien avec Dieu? On a beaucoup discuté ce point. Zeller conclut à l'identité, et il est difficile de ne pas lui donner raison. L'idée du Bien d'après Platon se distingue nettement des autres idées. M. Robin va jusqu'à dire qu'il y a entre le Bien et les autres idées, semble-t-il, une solution de continuité..... [1]. En tout cas Platon la met fort au-dessus des autres ; « elle les surpasse en dignité et en puissance » [2].

Si le Dieu de Platon se confond avec l'idée souveraine du Bien, n'est-il que pure abstraction? Ce n'est pas ainsi que l'entend le philosophe. Il compare l'idée du Bien au soleil. Or non seulement le soleil éclaire, mais il est cause

1. Pensée grecque, p. 232.

2. *Rep.*, VI, 509 B. Principaux textes : *Rep.*, VI, ch 19 et 20 et VII, ch. 4 et 5.

de la naissance et de l'accroissement, γενέσιν καὶ αὔξην. De même le Bien procure à ceux qui le connaissent, non seulement la connaissance, mais l'existence et la substance, τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν. Il s'exprime plus fortement encore dans un passage où il déclare que « dans le domaine de l'intelligible », ἐν τῷ γνωστῷ, l'idée du Bien est l'idée suprême, τελευταία ; on ne l'aperçoit qu'avec peine. « Quand on l'aperçoit, on doit conclure qu'elle est pour toutes choses la cause de tout ce qui est juste et beau, πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία. Dans le domaine visible elle donne naissance à la lumière, dans le domaine de l'intelligence, elle procure en souveraine qu'elle est la vérité et l'intelligence » (*Rep.*, VII, 517 C).

Un principe qui est une cause et la cause essentielle n'est pas une pure abstraction.

Est-il une personne ? Question que la pensée antique ne pose pas. C'est notre pensée tout imbue de monothéisme traditionnel qui la soulève, et qui y attache une importance particulière. Qu'il nous suffise de constater que même si Platon s'était borné à identifier Dieu avec l'idée du Bien telle qu'il l'a définie, ce Dieu ne serait pas et ne pourrait être à ses yeux une abstraction pure, un principe exclusivement idéal. Le Dieu suprême qu'il conçoit flotte en quelque sorte entre l'abstraction et la personnalité. Tantôt Platon s'exprime comme s'il était une idée pure, et tantôt il lui attribue une causalité créatrice.

Si le langage du grand philosophe manque de précision lorsqu'il s'agit de définir Dieu, il redevient absolument limpide lorsqu'il s'agit de marquer son caractère. C'est ce qu'il entreprend de faire à la fin du II[e] livre de la République [1].

« Il faut déclarer ce qu'est le caractère de Dieu, dit-il, οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν ἀεὶ ὁήπου ἀποδοτέον. Dieu n'est pas l'auteur du mal Il n'est donc pas responsable de toutes cho-

1 *Republ.*, 379 A-383 C.

ses, mais seulement des bonnes [1]. S'il y a des maux qu'il inflige ou qu'il permet, c'est toujours pour le bien de ceux qui en souffrent. Il ne faut pas les plaindre, le châtiment leur est utile. « Ne permettons pas aux poètes de dire que ceux qui expient leurs fautes sont malheureux, et que c'est Dieu qui est cause de ce qui leur arrive. Permettons-leur de dire qu'ils avaient besoin de punition, puisque les méchants sont malheureux en tant que méchants, et que leur expiation est un bienfait de Dieu » (380 B). Qu'on ne dise pas enfin comme le font les poètes, que Dieu revêt diverses formes pour leurrer les hommes. Dieu ne trompe pas, car il ne peut mentir [2]. Le Socrate du *Théétète* s'écrie que « jamais d'aucune manière Dieu n'est injuste; il est on ne peut plus juste ». Qu'est-ce que devenir semblable à Dieu ? « C'est être juste et pieux avec sagesse ». « Rien ne lui est plus semblable que celui d'entre nous qui est le plus juste ». Voilà la vraie vertu et la suprême habileté. « Il ne faut jamais accorder à l'homme injuste qu'il est habile en raison de sa méchanceté » (*Théét.*, 176 A-177 C). On connaît l'admirable affirmation du dixième livre de la République : « Voici ce qu'il faut comprendre au sujet du juste, soit qu'il souffre de la pauvreté, soit qu'il devienne malade, ou sujet à tel autre sort parmi ceux que nous considérons comme des maux ; tout cela tournera à son bien, soit qu'il vive soit qu'il meure. Jamais les dieux ne négligent celui qui a l'ardent désir d'être juste, et qui poursuit la vertu autant qu'il est possible à un humain de devenir semblable à Dieu (613, A).

C'est toute une conception de la religion originale et alors absolument neuve que Platon expose dans le dixième livre des Lois. On sait avec quelle ferveur il s'exprime.

1. *Ibidem*, 379 B : οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ Ἀγαθον ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον. Dans la phrase suivante, il substitue ὁ θεός à τὸ Ἀγαθον et répète la même affirmation.

2. *Ibidem*, 382 A D : πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον.

Le langage dont il se sert ici n'a rien de technique, il est presque populaire, mais il ne faut pas s'y tromper, sa pensée se rattache dans ce livre à sa philosophie même, et ne se comprend bien que par elle. Il établit d'abord l'existence des dieux en se fondant sur le principe qu'il a tant de fois formulé que l'âme est antérieure au corps, et que d'elle provient tout mouvement. L'âme, c'est l'essence même des dieux. « Il a été démontré que l'âme est plus ancienne que toutes choses ; elle est l'origine et le principe du mouvement » (*Lois*, X, 896 B). « Il est clair qu'il faut affirmer que l'âme la meilleure prend soin du monde entier et le dirige de la manière que nous avons dite » (897 C). « Cette âme qui conduit le Cosmos, le soleil et les astres, ou ces âmes si elles sont plusieurs, sont cause de toutes choses ; elles sont bonnes ; elles ont toute vertu ; elles sont des dieux (899 B) ». Que le sceptique, ou nous apprenne que nous nous trompons lorsque nous disons que l'âme est la cause originelle de toutes choses, ou, s'il ne trouve rien de meilleur à dire que nous, qu'il nous croie, et que pour le reste de sa vie il soit convaincu que les dieux existent (899 C).

Mais Dieu ou les dieux exercent une providence juste et bonne. C'est encore sur une idée philosophique que Platon fonde cette deuxième affirmation. La définition qu'il a tant de fois donnée de Dieu lorsqu'il l'a identifié avec le Bien, comporte-t-elle que Dieu néglige le Cosmos et les hommes, et s'endorme dans une inaction paresseuse, ou que, s'il donne des soins à l'ensemble, en mauvais ouvrier qu'il serait, il dédaigne les détails et les ignore (901 E, 902 A *sqq.*)? Qu'est-ce qui empêche les hommes de croire à la Providence ? C'est surtout la prospérité du méchant. Le malheur du juste met le comble au scandale. On oublie que tout existe et se fait en vue de la félicité du Tout. L'individu n'existe que pour le Tout. Si le sort de l'individu n'est pas à son gré, qu'il ne se plaigne pas Tout ce qui lui arrive, à lui partie du Tout, vise le bien

de l'Ensemble. Ce qui est encore certain, c'est que le Maître du monde assigne à chacun, dans la mesure du possible, la destinée qu'il mérite, et que, dans l'exercice de sa liberté, celui-ci a choisie. « Tout ce qui a de l'âme, possède en soi la cause de tout changement qui survient dans sa condition » (904 C).

Ce qu'enfin Platon ne peut admettre, c'est que l'on s'imagine que Dieu se laisse fléchir par des sacrifices. Par ses dons il serait loisible à l'homme inique de racheter ses crimes ! Ce serait faire de Dieu son complice (906 D). L'indignation que soulève chez Platon pareille idée ne trouve pas d'expression assez forte. « Dirons-nous que ceux qui sont les gardiens de ce qu'il y a de meilleur, et qui en tant que gardiens sont supérieurs à tous les autres, seraient au-dessous des chiens de garde, ou des plus médiocres des hommes qui ne consentiraient jamais à trahir la justice en acceptant des dons de la part des criminels ? Parole inadmissible. Celui qui soutiendrait pareille opinion risquerait d'être jugé comme le plus impie des impies » (907 A, B).

Tant de chaleur, tant d'émotion, tant de véhémence dans la réprobation prouvent que Platon exprime ici le fond même de sa conviction. Assurément il ne songe pas à s'accommoder aux croyances populaires, à donner des apaisements aux adversaires de la philosophie, à leur imposer silence à force de concessions. D'ailleurs la conception qu'il expose ici de Dieu, de son caractère, de sa providence, du culte qui lui est dû, est si différente de celle des autres Grecs, qu'il lui eût été difficile de leur donner le change s'il y avait pensé.

On la retrouve enfin dans le *Timée*. On a soutenu que ce dialogue est d'un bout à l'autre une allégorie. On aurait tout à fait tort de le prendre dans le sens littéral. Platon a voulu enseigner que c'est l'intelligence qui a formé le Cosmos, que celui-ci n'en est que l'image, on pourrait presque dire la projection dans l'irréel, puisque seul est

réel le monde intelligible [1]. C'est là, pensons-nous, une interprétation de la pensée de Platon plus dialectique qu'historique. Le *Timée* n'est pas une allégorie ; c'est un mythe comme le sont les autres mythes platoniciens. Le grand philosophe se servait du mythe lorsqu'il allait au-delà de ce que pouvait lui donner la démonstration dialectique. Dès que sa pensée entrait dans le domaine conjectural et qu'elle n'était plus qu'une intuition, il la revêtait des formes du mythe. Le mythe lui servait à prolonger sa pensée. Dès lors celle-ci n'avait plus qu'un caractère de probabilité, τὰ εἰκότα. Il avait nettement conscience des limites du démontrable. Aussi dans le *Timée*, il déclare à maintes reprises que sa cosmologie n'a aucun caractère de certitude. Il lui semble que les choses se sont passées comme il le dépeint. Le tableau est vraisemblable, rien de plus. Une seule chose est certaine, c'est que le Cosmos, de quelque façon qu'il ait été formé, est une création de l'intelligence.

Tout naturellement dans un pareil mythe, la personnification est plus en relief. On appelle Dieu un démiurge, un ouvrier créateur. Ce trait, il ne faut ni le souligner, ni l'atténuer. Il est ce qu'il doit être dans un mythe.

Le Dieu qu'évoque le *Timée* est exactement celui de la *République*, du *Théétète*, du *Phédon*, des *Lois* [2]. Il crée et forme le Cosmos parce qu'il est bon, qu'il ne saurait être envieux, qu'il est dans sa nature, parce qu'il est le meilleur, de produire quelque chose qui soit excellent. Ce serait la plus grande des impiétés de lui attribuer la responsabilité du mal et des maux. Ceux de ces maux que les hommes

1. Archer Hind dans son édition du Timée 1888.

2. *Timée*, 28, C ; 29, E : ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος ; *cf. Phèdre*, 246, C, φθόνος ἔξω θειοῦ χοροῦ ἵσταται; *Timée*, 30 A ; 30 B ; 37 C, Dieu ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθείς... ; *Timée*, 41 : le discours aux dieux subalternes, 44 C. Dans ce discours, le Dieu suprême exhorte les dieux à l'imiter, à former le Cosmos visible, à l'administrer en s'inspirant du même esprit.

ne s'attirent pas eux-mêmes sont inévitables (41, C.). Ce sont des imperfections inhérentes à toute création visible.

Ces textes ne laissent aucun doute sur la pensée de Platon. Dieu est pour lui tout autre chose qu'une pure abstraction. C'est un être qu'il ne définit pas avec précision, mais qui agit en être vivant. Il a un caractère ou une physionomie morale qui se traduit clairement dans sa providence. Cette conception de Dieu, Platon l'a toujours eue. De l'*Euthyphron* aux *Lois*, il l'a maintes fois formulée [1]. En lui le philosophe et le mystique s'associent, agissent et réagissent l'un sur l'autre, se complètent. Son *Apologie* en particulier témoigne de la ferveur de son mysticisme. Son Socrate, à son procès comme à ses derniers moments, est dominé par l'idée qu'il est au service de Dieu, qu'il doit obéir à la voix de son démon familier, qu'il peut compter sur ce Dieu qui lui a assigné la tâche qu'il a remplie, et qu'aucun ordre des hommes ne l'empêchera de remplir. Sous une autre forme, ce Socrate s'inspire des mêmes sentiments qu'un confesseur chrétien du IIe siècle. Il est probable que le portrait qu'en a tracé Platon est exact. Lui-même visiblement approuve son maître, il le comprend, il partage son mysticisme.

Qu'on y réfléchisse, quelle impression ces éloquents passages devaient-ils produire sur les esprits jeunes et enthousiastes ! Pour des gens élevés dans les superstitions courantes, familiers avec les divinités d'Homère, d'Hésiode, des tragiques et des poètes, accoutumés au culte qu'on offrait aux dieux, aux fêtes et aux jeux que l'on célébrait en leur honneur, aux yeux desquels l'art, et quel art, évoquait des visions de divinités si ressemblantes à l'humaine infirmité, ces pages de Platon étaient une

1. *Euthyphron*, 6 B et 7 B et le dialogue tout entier. Voir aussi *Phèdre*, 247 A, 246 C; *Phédon*, 97 C, 62 BD; *Philèbe*, 28 D, 22 C; *Sophiste*, 265, C; *Lois*, XII, 966 DE; 967 D : on ne peut être athée si l'on comprend que ψυχὴ ἔστι πρεσβύτατον ἁπάντων ὅσα γονῆς μετείληφεν ἀθάνατόν τε; *Lois*, XII, 941 BC et IV, 716.

révélation ; elles faisaient vibrer les cordes d'un mysticisme qui était latent dans les âmes les plus élevées. Justin Martyr raconte qu'avant de devenir chrétien, lorsqu'il apprit à connaître Platon, il lui sembla que les Idées éternelles donnaient des ailes à son âme [1].

Aussi lorsque vers la fin de l'ancienne ère, et pendant les deux siècles qui ont précédé le néoplatonisme, une véritable vague de mystiques aspirations passa sur le monde gréco-romain, il n'est pas surprenant que Platon ait retrouvé une autorité et un prestige qu'il semblait avoir perdus au temps d'Arcésilas, de Carnéade, de Cicéron.

Si les historiens modernes de Platon ont pu se demander s'il y a lieu de voir dans les textes de la *République*, du *Timée*, des *Lois* que nous avons rappelés, autre chose qu'une accommodation de sa philosophie au mysticisme populaire, cette question, les Anciens n'ont jamais songé à la poser. Le mysticisme de Platon, pas plus que celui de Socrate, n'a fait le moindre doute pour eux. Aristote lui-même prend le *Timée* dans un sens fort littéral, et a l'air d'oublier ce que Platon ne cesse de répéter, c'est que cette cosmologie est toute conjecturale, que l'auteur n'y voit qu'une opinion qui lui paraît vraisemblable ; c'est une approximation de la réalité ; rien de plus. Les platoniciens des Ier et IIe siècles de notre ère prennent la religion de Platon tout à fait au sérieux. Ils en font le fondement de leur propre conception. Plutarque nous en a laissé l'exemple le plus frappant. Ses traités : *De defectu oraculorum*, *de Fato*, qui, s'il n'est pas de lui, émane de son école, et le *De sera numinis vindicta* ne font que développer les idées religieuses de Platon. Dans son dialogue sur les délais de la justice divine, Plutarque reprend l'affirmation du dixième livre des Lois, que c'est la prospérité du méchant qui fait naître des doutes sur la Providence [2].

1. *Dial. avec Tryphon*, 219 C.
2. Voir une analyse détaillée de ce traité, IIe vol. p. 107 et suiv.

Ces doutes, il les combat en exposant une conception du caractère de Dieu, donc de la Providence, qu'il a de toute évidence empruntée à Platon. La vertu consiste à devenir semblable à Dieu. Notre raison d'être, c'est de l'imiter. Si Dieu tarde à punir les méchants, c'est pour nous apprendre à son exemple, à ne pas user de violence et de précipitation dans la rétribution. Puis, comme c'est le propre de Dieu d'être un éducateur, il s'applique moins à punir qu'à guérir le coupable. La guérison demande du temps. Au surplus, les méchants ont une utilité qu'il faut reconnaître. Comme tel poison, il se peut que la méchanceté devienne un remède à certains défauts. Songeons aussi que le mal porte en lui-même son propre châtiment. Plus se prolonge la vie de l'homme injuste, et plus aussi dure son châtiment.

Ces idées-là sont celles mêmes de Platon, mais son commentateur pour mieux justifier la Providence, ne craint pas de le dépasser. Que dirons-nous de la réversibilité de la peine sur les enfants ? N'est-ce pas là une suprême injustice ? Comment concilier pareil fait avec l'idée d'une divinité juste et bonne ? Toute la dernière partie du traité de Plutarque est consacrée à la discussion de cette objection. Il s'en tire en invoquant le fait de la solidarité physique et morale qui lie les membres d'une famille ou les citoyens d'une cité. Enfin il compte sur la survivance des âmes pour procurer aux innocents toutes les compensations qu'ils méritent et pour donner aux maux toute leur valeur pédagogique.

Cette justification de la doctrine de Platon que Plutarque développe avec tant de chaleur rappelle la justification des châtiments divins qu'Origène faisait valoir devant son auditoire de Césarée, lorsqu'il commentait les passages les plus difficiles à son point de vue du prophète Jérémie. Tous deux partent de la même doctrine et en poussent les conséquences au même point et de la même manière. L'analogie est singulièrement frappante.

On l'a vu, l'enseignement religieux de Platon prime chez ses disciples du temps de Plutarque, même la doctrine des Idées éternelles. Il est au premier plan. Ses adeptes sont parfois si fervents qu'ils en sont fanatiques. On se souvient de la virulence des critiques dont un Numénius accablait Épicure, les sceptiques, la Nouvelle Académie. Épictète, quoiqu'il ne soit pas platonicien, n'a que du dédain pour Arcésilas et Carnéade. Clément d'Alexandrie proscrit les athées qu'il ne veut pas mettre au rang des philosophes. Origène pense écraser Celse en le représentant comme un disciple d'Épicure. Alexandre d'Abonotique, qui affichait un vague pythagorisme, faisait crier par le héraut à l'ouverture du mystère qu'il avait fondé, « arrière les épicuriens et les chrétiens ». Pourquoi? Parce que les uns et les autres passaient pour des athées. Tant il est vrai, que ce que l'on demandait alors à un philosophe, c'était avant tout une théologie et une morale [1].

Il suffit de rapprocher la doctrine de Dieu d'Origène de celle de Platon pour constater qu'elles se ressemblent trait pour trait. Notre théologien sur ce point a subi l'influence du grand philosophe autant que Plutarque.

Son Dieu, comme celui de Platon, est essentiellement transcendant. A ce titre, il n'entre pas directement en contact avec la matière. Il n'est corporel à aucun degré. Comme le Dieu de Platon, le sien est limité par sa propre nature. Il lui est impossible d'être irrationnel et de vouloir le mal. Dès lors il n'est responsable ni du mal moral, ni des maux qui en résultent. Enfin le Dieu d'Origène est comme celui de Platon un Dieu éducateur. Sa providence

1. Textes essentiels du *De sera num. vind.* ; 548, D ; 549, B : τὴν πίστιν ἡ βραδυτὴς ἀφαιρεῖται τῆς προνοίας ; *ibidem*, D ; 550 A, B, D et surtout E ; 551, F ; 552, D, F ; 553, A ; 554, A ; 556, AB. Sur l'hérédité des fautes et leur châtiment voir la fin à partir du ch. 12, notamment 559, A ; 560, B ; D ; 560, F et 562 A. Voir ch. 21 tout entier ; 564, E, F. Voir vol. II, p. 106, l'analyse du *De Defectu*.

ne s'exerce que pour le bien des hommes. La souffrance, si elle est éducative, est un bienfait.

Mais Origène est platonicien à la manière de ceux de son temps. Ce qu'il admire chez le grand philosophe, c'est ce qu'admiraient ceux-ci ; les parties de sa philosophie qu'il laisse dans l'ombre, ce sont celles qu'oubliaient ou négligeaient les platoniciens qui étaient ses contemporains. C'est le platonisme des Numénius, des Plutarque, et bientôt celui de Plotin qu'il retrouvait dans les dialogues du maître.

Sa doctrine de Dieu en est précisément la preuve.

Les philosophes du IIe et du IIIe siècle qui, quelle que soit leur étiquette, sont redevables à Platon pour la plupart de leurs idées, ont tous une tendance marquée à exagérer à l'extrême la transcendance du Dieu de Platon. Les néopythagoriciens d'Alexandrie proclamaient que « Dieu est au-dessus de toute pensée et de tout être ; il n'est pas l'intelligence ; il est au-dessus de l'intelligence » [1]. Numénius et Albinus accusent la même tendance. C'est aussi le langage d'un Philon d'Alexandrie. « Dieu est supérieur à la vertu, à la connaissance, au Bien en soi, et au Beau en soi » [2]. Le Dieu de Valentin est perdu à tel point dans l'abstraction qu'il ne peut être nommé. Le didascale gnostique dont la notice sur Basilide dans les *Philosophumena* expose la doctrine, torture la langue pour trouver une formule, non qui définisse Dieu, mais qui désigne son être indéfinissable, peut-être faudrait-il dire qui fasse sentir qu'aucun terme ne peut le définir. Cette tendance à quintessencier Dieu trouve en Plotin son expression la plus philosophique. « Il convient que le principe suprême (τοῦτο) soit avant toutes choses et entièrement différent de tous les êtres qui sont au-dessous de lui » (V, 4, 1, 516 B). Très logiquement tous ces philosophes relèguent Dieu aussi

1. Voir Zeller, V, p. 107.

2. *De mundi opificio*, 2 C ; *cf. Leg. alleg.* I, 13 ; 51 ; I, 39 etc.

loin que cela peut se concevoir des êtres et du Cosmos. Plutarque qui ne pousse peut-être pas la transcendance de Dieu aussi loin que d'autres platoniciens, déclare cependant « qu'il est aussi éloigné que possible de la terre, qu'il est inaccessible, qu'il n'est pas souillé, ni rendu impur par le contact d'aucun être qui soit susceptible de périr » (*De defectu orac.*, ch. 9). Admettre un pareil contact passe aux yeux de ces philosophes pour une impiété. « Celui qui mêle Dieu aux nécessités humaines n'épargne pas la majesté divine ; il ne sauvegarde pas la dignité de Dieu et la grandeur de sa vertu ». C'est exactement la raison qui fait qu'Origène rejette la doctrine stoïcienne de l'immanence de Dieu.

Mais Origène est chrétien ; sa foi profonde, quelles qu'en soient les formes, est celle de l'Église. Il a passé sa vie à méditer les Écritures. Que doit sa doctrine de Dieu à la tradition juive et biblique et à la tradition chrétienne de son temps? Ne demandons pas si les Élohim de l'antique Israël, ou le Jahvé des prophètes constituent l'un des éléments de sa conception. Il a fallu des siècles pour que l'on se doutât du caractère particulier du Dieu d'Israël. Mais que pensait Origène de ce Dieu maître souverain, créateur du ciel et de la terre, limité par sa seule volonté, dispensateur de toutes choses, dont l'Ancien Testament dépeint en couleurs si vives et si humaines les sentiments et les actes souverains? On l'a vu, notre théologien est trop platonicien pour admettre un pareil Dieu. Les anthropomorphismes de l'Ancien Testament n'avaient rien de commun avec le Dieu abstrait et bon que lui avait révélé la philosophie. Origène ne pouvait y voir que de grossières représentations qu'il fallait répudier au nom même de la piété qu'inspire le vrai Dieu. Fort heureusement la méthode allégorique lui donnait les moyens d'éliminer de son interprétation biblique l'ombre même des anthropomorphismes. Mais le Jahvé national, belliciste, cruel et jaloux des livres historiques de l'Ancien Testament, n'était pas

moins antipathique à Origène. Pour récuser ce Dieu, il lui suffisait de se souvenir de Platon. Il se peut cependant que sur ce point il ait été plus redevable à Marcion qu'il combattait qu'il ne le pensait. Comment en le lisant, n'aurait-il pas été frappé de sa critique du Dieu tout national de certaines pages des Écritures? Origène s'est-il du moins approprié la notion évangélique du Père céleste? Sans doute il est fort sensible à l'amour de Dieu et sait le célébrer. Mais nulle part il n'a fait de cette notion le fondement même de sa doctrine de Dieu. Loin de là, il s'est sans cesse évertué pour démontrer que le Dieu de Jésus-Christ n'est autre que le Dieu d'Abraham, de Moïse, des prophètes. Dans un remarquable chapitre du *De Principiis*, il s'applique à prouver que justice et bonté sont inséparables, se conditionnent l'une l'autre, et à ruiner ainsi la thèse de Marcion. C'est précisément cette préoccupation d'identifier le Dieu de l'Ancien Testament avec celui du Nouveau Testament qui l'a probablement empêché de saisir le caractère entièrement différent du Dieu que Jésus appelait le Père. En somme, si étrange que cela paraisse, il semble bien que les Écritures n'ont contribué à former sa doctrine de Dieu qu'en lui inculquant l'idée monothéiste. Plus que tous les philosophes, il croit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, et que ce Dieu est une personne. C'était du reste le seul trait clair et précis que lui offrait la tradition chrétienne relative à l'idée de Dieu.

La doctrine de notre théologien est unique au sein de l'ancienne église. Vers le même temps, Tertullien prenait dans le sens le plus littéral les déclarations scripturaires, notamment celles de l'Ancien Testament, relativement à Dieu. Il les soulignait même le plus qu'il pouvait. Son Dieu n'avait rien de commun avec celui de l'Évangile. C'est sa doctrine un peu atténuée qui a prévalu en Occident. En Orient, du Dieu d'Origène il n'est resté qu'une froide abstraction. Plus personne ne l'a compris.

CHAPITRE V

LES HABITANTS DU MONDE TRANSCENDANT

Comme les platoniciens ou les théologiens du IIe siècle, Origène croit à l'existence d'un monde suprasensible. La vision de ce monde flotte continuellement devant son esprit. Sans cesse son imagination l'évoque. Pour elle c'est la suprême réalité [1].

Ce monde n'est pas vide. Il a ses habitants. D'abord Dieu lui-même qu'Origène relègue, comme il le dit, au plus haut des cieux. Car, sans trop y insister, il suppose que les cieux s'étagent les uns au-dessus des autres. Ce sont comme les compartiments du monde invisible. Il

1. *In Johan.*, XIX, 22 : Origène vient de montrer qu'il y a plusieurs cieux. C'est ce que prouve Éph. IV, 10, où il est dit que le Christ « s'est élevé au-dessus de tous les cieux ». Il est arrivé ainsi jusqu'à Dieu lui-même. Le commentateur ajoute : « Il existe un autre monde à côté du monde sensible qui consiste dans le ciel et la terre. Dans ce monde se trouve tout ce qui est invisible. Dans son ensemble, c'est le monde invisible, monde qu'on n'aperçoit point, monde intelligible ; ceux qui ont le cœur pur en ont la perception et en discernent la beauté. La contemplation de ce monde les prépare à s'avancer jusqu'à apercevoir Dieu lui-même, tel que sa nature permet de l'apercevoir ».

Ibidem., VI, 56 : « Lorsque le Seigneur s'avance victorieux et chargé de dépouilles, revêtu du corps ressuscité des morts, alors certaines puissances disent : qui est celui qui vient d'Édom, de Bosor, les vêtements tout rouges? Il est beau ainsi (*Isaïe*, LXIII, 1). Ceux qui vont au-devant de lui disent *à ceux qui sont préposés aux portes célestes :* Archontes, ouvrez vos portes », etc. (Ps., XXIII, 7 des LXX).

lui arrive même de déclarer comme les gnostiques, que des gardiens sont préposés au seuil de chacun de ces mondes [1].

1. *De Princ.*, I, ch. 4, 3 à 5. Ce passage intitulé : *De creaturis vel conditionibus* ne se trouve que dans les mss. du groupe α, c'est-à-dire dans ABC. Ceux-ci sont parmi les meilleurs témoins du texte. Dans ce passage Origène déclare tout d'abord qu'il est absurde et impie de supposer que l'action créatrice et bienfaisante de Dieu ait jamais été inopérante. On ne peut imaginer que son activité ait été empêchée par une cause extérieure à lui-même, d'autant moins que cette activité, c'est Dieu même. On ne peut croire non plus que Dieu se soit lassé d'accomplir les actes qui sont dignes de lui. Donc il n'y a jamais eu de moment où les énergies divines n'aient été actives. Il y a en conséquence toujours eu des êtres créés au profit desquels pouvait s'exercer cette activité de Dieu.

Cette argumentation rappelle celle par laquelle Origène démontrait l'éternité du Fils. Il avait l'air ici d'affirmer l'éternité du monde, ou du moins il semblait dire que le monde n'a point eu de commencement. Aussi le paragraphe suivant cherche à atténuer la hardiesse de l'idée d'Origène. L'auteur propose une explication qui concilie l'idée de création *ex nihilo* avec l'affirmation qu'il venait de faire. En effet, Dieu a toujours été Père; il a toujours eu le Fils unique. Mais ce Fils est appelé Sagesse. Or la Sagesse qui a toujours été avec le Père contenait en elle-même le plan ou l'idée de la création. Il n'y a donc jamais eu de temps où « la préfiguration des choses qui étaient destinées à exister n'eût pas été dans la Sagesse ».

Voilà une forte atténuation de la pensée d'Origène. Est-ce bien lui qui l'a imaginée? L'idée est si bien atténuée qu'il n'en reste plus rien. L'auteur conclut que de cette manière tout ensemble on évite de dire que les êtres créés étaient coéternels de Dieu, et d'autre part qu'il y a eu un moment où il a commencé à agir et à créer. Conclusion qui ne cadre pas bien avec le reste du paragraphe 5. L'auteur citait le mot de l'Ecclésiaste : « il n'y a rien de nouveau sous le soleil. « Texte qu'il pouvait faire valoir pour son idée que la création avait toujours existé. Justinien nous a conservé quelques lignes qui appartiennent à ce passage puisque Rufin en donne une version plus ou moins exacte. D'après ce texte, Origène aurait déclaré que les genres et les espèces, même les individus, ont toujours existé. « Il est démontré d'un côté comme de l'autre (c'est-à-dire par une double argumentation) que Dieu n'a pas commencé de créer après avoir été un temps inactif. » C'est exactement ce qu'il affirme dans le premier §. L'atténuation de sa pensée qui se

Dans un passage du *De Principiis* dont nous donnons l'analyse en note, notre théologien déclare que Dieu n'a jamais été sans créer. Il serait tout ensemble absurde et impie de supposer que ses énergies aient jamais été inactives. Il y a toujours eu des êtres qu'il a comblés de ses biens.

L'idée que la nature même de Dieu le contraignait en quelque sorte à donner l'existence au Cosmos, remonte au Timée. Platon déclare que Dieu n'est point jaloux, et qu'il est dans sa nature de vouloir des êtres parfaits. Cette idée se retrouve chez tous les platoniciens. Valentin nous en offre un exemple frappant. Il a beau éloigner Dieu le plus possible du Cosmos, et quintessencier son être, il se voit obligé de l'extérioriser dans le plérôme. Les trente éons, symétriquement groupés en couples, représentent l'effort possible de Dieu pour se communiquer. Un véritable platonicien ne saurait concevoir un Dieu qui s'isolerait dans la contemplation béate de soi.

Naturellement il ne s'agit pas plus pour Origène que pour Valentin ou pour les platoniciens de la création du monde visible et de ses habitants. Celle-ci aura lieu à un moment donné et pour des causes particulières. Notre théologien ne songe qu'au monde transcendant et à ses habitants. C'est lui que Dieu a toujours voulu et qui pour cette raison a toujours existé, si dépendant de Dieu qu'il soit.

Après Dieu lui-même, le Fils ou Logos siège dans le

produit entre le commencement et la fin de tout ce passage ne peut être le fait d'Origène. Photius nous a conservé une citation du même passage par Méthode. Elle était plus explicite encore. Elle nous livre la pensée d'Origène sans atténuation. On y trouve même un argument qui est absent de la version de Rufin. Si Dieu à un moment donné s'était mis à créer, c'est qu'il aurait changé lui-même, ἀπὸ τοῦ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετεβάλε. Conclusion impie, dit Origène. Voir Photius, *cod.* 235, cité par Koetschau, p. 65.

monde suprasensible [1]. Il y a toujours été, Origène affirme qu'il n'y a jamais eu un temps où le Fils n'existait pas. Comme le Cosmos transcendant, Dieu l'a toujours voulu. Dieu est Père, donc il a toujours eu un fils. Celui-ci a été éternellement engendré. Qu'on se garde bien de rapprocher l'acte qui crée le Fils de l'acte que désigne le terme humain. C'est faute d'un meilleur que l'on a choisi celui-ci [2].

Cela ne signifie nullement que le Fils ou Logos soit sans commencement au même titre que le Père. Celui-ci est éternel en soi. L'éternité du Fils dépend de la volonté du Père. Dieu possède la vie absolue; le Fils reçoit la vie du Père. Le premier est ὁ θεός, le Fils est θεός [3]. En réalité, dans la pensée d'Origène, le Fils est dans le même rapport avec le Père que le monde transcendant avec Dieu.

Si notre théologien était trinitaire comme on le sera au IVe siècle, le Saint Esprit ferait partie de son monde transcendant au même titre que le Père et le Fils. Mais

1. Nous préciserons dans la suite le sens qu'Origène attribue au terme de Logos.

2. Textes : *De Principiis*, I, 2, 2; 3 à la fin; 4 tout entier. Dans ces passages Rufin a reproduit assez fidèlement la pensée d'Origène. Ici et là, il y a probablement quelques retouches. *In Jerem. hom.*, IX, 4 à la fin : ἀεὶ γεννᾷ αὐτὸν.... ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός. Dans *In Joh.*, I, 29 à la fin, il exclut l'idée de temps en ce qui regarde la génération du Fils. *Ibidem*, II, 1 l'idée de la génération éternelle du Fils est fortement affirmée. Voir aussi *ibidem*, X, 37 : ἀνάγκη τὸν υἱὸν πατρός εἶναι υἱόν.

3. Pour établir ce point, au risque de nous répéter plus loin, mentionnons quelques textes seulement. Nous exposerons en détail la doctrine de la subordination du Fils au Père dans le ch. VIII. Voyez *In Johan.*, II, 1 : Il tient sa qualité de dieu du fait qu'il est auprès de Dieu : τυγχάνων ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτον. Dans le § 2, il dit que l'évangéliste τίθησι τὸ ἄρθρον ὅτε ἡ θεὸς ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτὸ ὅτε ὁ λόγος θεὸς ὀνομάζεται, Dieu seul est αὐτόθεος. *Ibidem.*, II, 17 à la fin: Dieu seul possède l'immortalité absolue. Aucun autre être ; pas même ὁ χριστός.

Origène ne le dit pas. Non seulement le Saint Esprit a été créé comme le Fils, mais c'est à ce dernier qu'il doit l'existence [1]. Voilà une conception qui est fort éloignée de la doctrine traditionnelle de la Trinité. A vrai dire, d'après l'auteur du *De Principiis*, le Saint Esprit n'intéresse que les chrétiens. Il reconnaît que les philosophes anciens n'en ont eu aucune notion. C'est une force exclusivement religieuse. Elle ne joue aucun rôle dans la métaphysique d'Origène pas plus que dans sa cosmologie. Aussi nous n'avons pas à en tenir compte dans ce chapitre [2].

Le monde transcendant d'Origène est peuplé d'entités qui manifestement sont d'origine très diverse. Elles ont un caractère essentiellement syncrétiste. Platon, Aristote, les stoïciens, Philon, les platoniciens du IIe siècle, les théologiens gnostiques, les Écritures, et notamment l'apôtre Paul, ont tous contribué à les former dans la pensée de notre théologien. Chacun pourrait en revendiquer quelque trait.

Origène va nous apprendre comment il les concevait. Quels sont les termes techniques qui lui servaient habituellement pour les désigner? Ce sont νόες, intelligences, οὐσίαι, êtres ou substances, δυνάμεις forces [3]. Il n'est pas

1. *In Johan.*, II, 10 : τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο. Passage capital pour la doctrine du S. Esprit. Voir le ch. XVIII.

2. *De Principiis*, I, ch. 3. Sans être trinitaire, Origène ne pouvait pas, après avoir traité de Dieu et du Fils ou Logos négliger le Saint Esprit. La formule baptimale associait le Père, le Fils et le Saint Esprit. Dans le Nouveau Testament, se lisait la parole sur le péché contre le Saint Esprit. Les épîtres notamment le mentionnaient à chaque page. Le montanisme avec sa doctrine du Paraclet donnait à l'Esprit une importance nouvelle. Aussi Origène lui consacre tout un chapitre. Au point de vue critique, la version de Rufin de ce chapitre appelle de fortes réserves. C'est ce que nous établissons p. 113 dans une note critique.

3. C'est dans les fragments grecs que se rencontre le terme de νόες, fragm. 15, Koetschau, p. 95, 14; p. 97, 7; fragm. 23 a, p. 159, 4;

douteux que c'est de Platon que dérive l'idée d'imaginer un monde transcendant peuplé d'entités suprasensibles. D'après lui, ce sont les Idées éternelles. On pourrait s'attendre à voir celles-ci figurer dans le monde transcendant de notre théologien. Il n'en est rien. Ce n'est pas qu'il ait oublié les Idées éternelles. Il les embrasse toutes sous la rubrique plus biblique de Sagesse. Elles y sont « comme en un trésor ». Comme l'enseignait Platon, elles sont les exemplaires qui serviront de modèles au divin architecte lorsqu'il construira le Cosmos [1]. Mais elles ne sont pas les entités qui remplissent le monde suprasensible.

Pourquoi Origène a-t-il substitué aux Idées éternelles de Platon d'autres termes pour désigner les entités transcendantes? Parce que ces entités telles qu'il les concevait, étaient moins abstraites que les Idées éternelles. Celles d'Origène sont plutôt des esprits. Elles ont leur libre arbitre ; elles sont presque des personnes. Elles flottent pour ainsi dire entre l'abstraction et l'existence concrète. Sur ce point comme presque partout, notre théologien suit l'exemple des platoniciens de son temps. Philon d'Alexandrie, Valentin, d'autres gnostiques rem-

frag., 23 [b], p. 161, 6. Rufin traduit ce terme par *mens*, *De Princ.*, II, ch. 8, 3, p. 158, 23; Jérôme de même *Ad Avit.*, 6, p. 161, 6. — Origène a désigné aussi ces entités par l'expression οὐσίαι, οὐσίαι νοεραί, p. 164. 2. Dans la version de Rufin, la formule *rationabiles subsistentiae* se trouve dans *De Princ.*, II, 1, 2, p. 108, 2. — Il emploie souvent le terme de φύσεις, p. 207, 1. Rufin traduit *rationalis natura*, ch. 11, 7, p. 191, 20 ; *naturae*, IV, ch. 3, 14, p. 346, 6 ; *intellectuales naturae*, II, ch. 3, 1, p. 114, 5; *rationabiles naturae*, I, ch. V, 1, p. 68, 20; 70, 28; 86, 1; 112, 8, etc. Il lui arrive de désigner ces entités par le terme de δυνάμεις, *frag.*, 23 [a], 159, 12; οὐράνιοι δυνάμεις; *ibidem.*, p. 160, 11. De ces termes ceux de οὐσίαι et de φύσεις semblent provenir de la terminologie aristotélicienne, celui de δυνάμεις dérive du stoïcisme.

1. *In Johan.*, I, 19 à plusieurs reprises. Voir aussi *In Johan.*, I, 30, tout le passage sur la vraie vigne d'une inspiration toute platonicienne. Les θεωρήματα sont les Idées.

placent tous les abstractions de Platon par des entités plus concrètes, par des figures plus réalistes. Origène ira plus loin encore. Après la chute ces entités deviendront des archanges, des anges, des astres, et certaines seront des démons, Satan par exemple. Dès lors on comprend qu'il ait choisi pour désigner les entités transcendantes des termes à sens plus positif. Le vocabulaire philosophique du temps, héritage d'Aristote et des stoïciens, en abondait [1].

Ces entités, essences douées de raison, sont pures et innocentes. Elles ne succomberaient pas à un moment donné si elles n'avaient été auparavant sans péché. Au surplus, notre théologien l'affirme expressément : « Avant les siècles, dit-il, les intelligences étaient toutes pures,

1. A ces entités Origène a consacré tout un chapitre de son *De Princ.*, intitulé *De angelis*, I, 8. Rufin paraît avoir pratiqué d'importantes coupures dans ce chapitre. Il est vraisemblable qu'il a retranché toute la dernière moitié du § 1, à l'exception de quelques lignes. Le savant éditeur du *De Princ.*, s'est appliqué à reconstituer les lacunes du texte. C'est ce qu'il appelle le *fragm.* 15. Il en a recueilli les éléments chez Antipater de Bostra, Léonce de Byzance, Épiphane, Théophile d'Alexandrie. Jérôme confirme l'authenticité de plusieurs de ces éléments. Nous inclinons à croire qu'en effet c'est bien à cet endroit que se rapportent les textes qui nous ont été conservés par les auteurs sus-nommés. Quoi qu'il en soit, le texte grec reconstitué offre autant de garanties d'authenticité que les fragments que nous devons à la lettre de Justinien. On peut faire fond sur ce fragment 15 ; ce sont bien les idées d'Origène qu'il formule. — Le fragment 16 (p. 100 Koetschau) qui vient d'Antipater de Bostra (K. p 100, 4) correspond exactement à la version de Rufin. — Nouvelle lacune au § 4. L'éditeur la comble par un passage qu'il emprunte principalement à Grégoire de Nysse. Les éléments du texte sont bien attestés. C'est le fragment 17 [a]. Enfin il ajoute un deuxième fragment 17 [b] plus court qui vient de Justinien, confirmé par Jérôme. Rufin le reproduit sous forme négative. Il repousse l'idée d'Origène. C'est donc bien à cet endroit que se rapportent les citations dont l'éditeur fait état. Ici encore nous pouvons faire fond sur le texte grec qui nous a été conservé. C'est au chapitre où il sera question de la chute que nous aurons l'occasion d'utiliser ces textes. Il a paru préférable d'en faire dès maintenant la critique.

les démons aussi bien que les âmes et les anges. Ils servaient Dieu et accomplissaient ses commandements » (*fragm.* 15). Ailleurs, à propos de la Samaritaine, il dit : « les anges n'ont pas besoin de la source de Jacob pour y boire; chacun possède en soi-même une source qui jaillit en vie éternelle ». Leur nombre est limité (*fragm.* 24).

Les intelligences ou essences douées de raison qui peuplent le monde transcendant possèdent le libre arbitre, τὸ αὐτεξούσιον. Origène ne se lasse pas de l'affirmer. Celles qui deviendront hostiles ont été d'abord libres; elles pouvaient ne pas succomber. Leur nature ne les portait pas au mal; la méchanceté n'était pas plus inhérente en elles que la vertu ne l'était chez celles qui ont résisté à la tentation. Chacune est responsable de la propension bonne ou mauvaise qui l'emporte en elle ; ce n'est pas affaire de nature, *non per conditionis praerogativam*. L'auteur emprunte une illustration et une confirmation de sa doctrine aux prophètes Ézéchiel et Isaïe. (*De Princ.*, I, 5, 2 à 5). Sa conclusion est reproduite par Jérôme (*Ad Avitum*, 3).

Origène affirme que les astres ont aussi possédé la liberté de choix. Il croit, comme tout le monde alors, que ce sont des êtres vivants. Ils sont doués de raison. Les Écritures le prouvent. Avant d'être des luminaires et d'avoir un corps visible, ils existaient à l'état d'esprits. C'est ce que démontrent à la fois l'Écriture et la comparaison du soleil avec l'homme [1]. Origène pousse la hardiesse jusqu'à supposer que les astres s'écrient comme l'apôtre Paul qu'il vaudrait mieux qu'ils s'en allassent pour être avec le Christ. Le soleil dirait à son tour :

1. *De Princ.*, I, 7, 2 et 4, texte grec. Il est certain qu'à la fin du § 4 Rufin a omis quelques lignes capitales faciles à reconstituer d'après Jérôme et Justinien. Il les a remplacées par une phrase qui laisse de côté précisément l'essentiel. — A la fin du chapitre, Rufin paraît avoir omis un passage fort intéressant que Jérôme cite expressément.

« cependant il est plus nécessaire que je demeure dans ce corps céleste en attendant la révélation des enfants de Dieu » (*De Princ.*, I, 7, 5). Si les entités ou esprits supra-sensibles ont la liberté de choisir le bien ou le mal, il s'ensuit que la doctrine gnostique qui nie cette liberté est radicalement fausse. Ici comme partout ailleurs, notre théologien la combat très vivement [1]. Le diable lui-même n'est pas par nature mauvais ; il l'est devenu parce qu'il l'a voulu [2].

Enfin ces entités ont été d'abord incorporelles. Elles n'auront un corps que pour un temps. A la consommation, elles deviendront purs esprits. La doctrine de notre théologien est parfaitement claire. Mais dans la version de Rufin du *De Principiis*, elle paraît obscure et contradictoire. Cela provient de ce que le traducteur n'admet pas qu'il y ait des êtres incorporels en dehors des trois personnes de la Trinité. Aussi partout, il s'efforce de corriger son texte.

Les textes du commentaire de Jean sont formels. « Les saints, dit-il, vivent dans la béatitude une vie entièrement immatérielle et incorporelle » (*In Johan.*, I, 17). A maintes reprises il affirme que l'âme préexiste au corps; elle est plus ancienne que lui, donc elle commence par être incorporelle. « L'âme de Jean-Baptiste était plus ancienne que son corps; elle existait antérieurement et fut envoyée pour servir de témoin à la lumière » (*In Johan.*, II, 30 et 31). Telle parole d'un psaume (CXXVI,

1. *De Princ.*, I, 8, 2 et 3. La fin du § 3 nous paraît suspecte. Origène a certainement écrit « qu'il n'existe aucune nature qui ne soit pas susceptible de bien ou de mal, à l'exception de Dieu ». Il aurait ajouté que le Fils de Dieu et le Saint Esprit font aussi exception. A ce point de vue, il y aurait d'un côté la Trinité, de l'autre tous les êtres créés. Or nulle part dans les textes authentiques Origène n'oppose ainsi à la fois Dieu, le Fils et l'Esprit aux êtres. Il y a opposition entre le Dieu absolu et tout le reste. On donnera les textes dans le chapitre sur le Logos.

2. Idée longuement développée dans *In Johan.*, XX, 28.

5) paraît à Origène « dépeindre la descente ici-bas des plus nobles âmes qui apportent parmi les hommes les semences salvatrices; elles viennent à contre-cœur et elles soupirent. Puis leur mission terminée, elles remontent avec allégresse ». (*In Johan.*, XIII, 43 à la fin). Ailleurs il enseigne que certaines âmes reçoivent une instruction particulière du Père avant de naître dans un corps. (*In. Johan.*, XX, 7). Jérôme dans une lettre fait allusion à un passage du *De Principiis* (I, VII, 4) qu'il condamne. « Il n'est pas vrai, dit-il, comme le rêve l'auteur, que les astres, le soleil, la lune et les étoiles ont été d'abord sans corps, et que pour certaines raisons ils ont ensuite revêtu des corps. Il n'est pas vrai que les âmes ont dans les régions célestes commis la faute qui leur a valu d'être enfermées dans des corps » [1].

Mais que nous apprend le *De Principiis* ? C'est que dans les fragments cités par Justinien dans sa lettre à Mennas, comme dans les citations du *De Principiis* que donne Jérôme, Origène affirme nettement que les entités ou essences rationnelles sont d'abord incorporelles, qu'elles revêtent un corps pour un temps, et qu'à la consommation elles redeviendront incorporelles. Dans le texte de Rufin, cette doctrine se trouve soit omise, soit corrigée. Pour le théologien du IVe siècle il n'y a d'incorporel que les trois personnes de la Trinité. Tout au plus Rufin admettrait-il que les corps que revêtent certaines essences, sont plus diaphanes, subtils et lumineux que d'autres. La plupart du temps, il ne parvient à introduire sa doctrine dans le texte d'Origène qu'en l'altérant et en troublant la suite de la pensée de l'auteur. D'autre part il n'est pas possible d'écarter comme tendancieuse l'accusation dont Jérôme et Justinien accablent Origène. Ils le citent. Il n'y a qu'à replacer ces citations dans le texte de Rufin en éliminant ce qu'il leur a substitué pour rendre à ce texte

1. *Ep.*, XCVIII, cité par Koetschau, en note p. 89.

son enchaînement et sa clarté. D'ailleurs, comme on le verra dans la suite, la doctrine de l'incorporéité des essences rationnelles constitue la base même de sa doctrine de la chute et de la rédemption. Sans elle, ces doctrines sont incompréhensibles.

Relevons les principaux textes du *De Principiis*. Dans I, 6, 4, nous lisons que l'auteur ne peut comprendre comment les êtres dont il a été question puissent exister sans corps, attendu « que c'est le propre du Père, du Fils et du Saint Esprit d'exister sans aucune substance matérielle et sans corps ». Il rejette par conséquent l'opinion de ceux qui prétendent qu'à la fin « la nature corporelle périra entièrement. « Il mentionne l'opinion qui veut que les corps s'épurent au point de devenir semblables à l'éther. Il ne la condamne pas, mais il la réserve, *Scit solus deus*. Or à en croire Jérôme, Origène aurait écrit en cet endroit « qu'à la fin les corps seront entièrement anéantis, ou bien les corps qui existeront encore seront ce qu'est l'air ou le ciel ». Ainsi Rufin fait dire à Origène le contraire de ce qu'il a réellement écrit. Il ne serait pas difficile de montrer que même dans ce qui précède ce passage il a retouché le texte de son auteur.

Dans le commencement du chapitre suivant, le septième, Rufin paraît avoir laissé passer un mot qui contredit sa propre doctrine et qui s'avère comme d'Origène. « Les natures rationnelles ont été créées. Il est vrai qu'elles sont toutes selon leur propre nature incorporelles; mais quoiqu'incorporelles, elles n'en ont pas moins été créées ».

Au § 4 du même chapitre, Rufin s'est ressaisi. Origène se demandait si les âmes des astres ont commencé d'exister avec leurs corps, ou si elles ont été introduites du dehors dans les astres visibles. C'est ce qu'il pense, et il le prouve par les Écritures et par le raisonnement. Mais alors les entités qui sont devenues le soleil, la

lune, les étoiles, ont d'abord existé sans corps. C'est ce que Rufin ne saurait admettre. Il commence donc par omettre la fin du paragraphe. Jérôme nous permet de la restaurer sans peine. Un fragment (le 13e) de Justinien, en cite quelques lignes précises : « l'âme du soleil est antérieure au temps où elle a été liée à un corps. C'est ce que la comparaison avec l'homme ainsi que l'Écriture me semblent prouver ». Phrase que Rufin reproduit, mais en termes si vagues et si imprécis, qu'on n'y devinerait pas la pensée de notre théologien.

Non moins significatif est le passage où Origène veut établir sa doctrine que la matière corporelle n'existe que par intermittence. A de certains moments, elle disparaît. Mais auparavant, dit-il, il faut savoir si l'existence sans corps est possible. Suit une réfutation en règle de la doctrine même d'Origène ! Fort heureusement nous possédons l'attestation expresse de Jérôme d'après laquelle « les corps qui ressuscitent après plusieurs siècles seront dissous et anéantis ». Il est donc manifeste qu'une fois de plus Rufin a tenté de faire dire à son auteur juste le contraire de ce qu'il avait écrit [1].

Les deux doctrines s'affrontent directement dans un chapitre que l'auteur a intitulé : *De perpetuitate corporeae naturae* [2] ». Le résultat est une inextricable confusion. On ne sait ce qu'Origène a voulu enseigner. Il pose d'abord la question : les entités rationnelles sont-elles liées à un corps ? En d'autres termes peuvent-elles demeurer sans un corps, ou doivent-elles toujours avoir un corps ? On sait ce que pense Origène. Aussi quelle n'est pas notre surprise de lire cette phrase : « ce qui me paraît fort difficile et presque impossible ». Puis le texte reprend comme si l'auteur n'avait pas écrit cette phrase

1. *De Principiis*, II, 3, 2. Tout ce chapitre est plein de retouches et d'altérations graves. C'est ce qu'établit l'analyse critique. Voir p. 113, note.

2. *De Princ.*, II, ch. 2.

et conclut que si on peut prouver que les essences rationnelles peuvent exister sans corps, alors il s'ensuivra que la matière corporelle apparaîtra par intermittence, aux moments où elle sera nécessaire. C'est exactement la doctrine d'Origène. Ce qu'il voulait établir est clair. Il comprenait fort bien que sa doctrine de la chute et de la rédemption suppose des corps qui tantôt existent et tantôt disparaissent. Les essences rationnelles ont nécessairement existé sans corps.

Rufin dans le paragraphe suivant fait conclure tout autrement son auteur. Il part de l'idée que seules les personnes de la Trinité existent sans corps. *Solius trinitatis incorporea vita existere recte putabitur.* La matière corporelle peut être plus ou moins opaque et grossière, mais elle existe toujours. Il est probable que tout le paragraphe est de sa main.

Dans le dernier chapitre du *De Principiis* (au § 8) l'auteur formule de nouveau sa doctrine des corps. Il n'est pas douteux que Rufin n'ait retouché ce paragraphe à plusieurs reprises [1].

Ainsi chaque fois que Rufin rencontre dans le *De Principiis* la doctrine des corps d'Origène, il s'efforce de l'éliminer et de lui substituer la doctrine orthodoxe de son temps. Si dans ces endroits l'auteur paraît obscur et

1. Ainsi les phrases suivantes sont de Rufin : nihil esse quod factum non sit praeter naturam patris et filii et spiritus sancti. Illa enim natura... jusqu'à semper autem ostendimus. Il semble probable que le fragment 38 de Justinien figurait dans ce paragraphe. En tout cas, la citation de Jérôme (*Ad Avit. 13*) qui se relie au fragment 39 de Justinien prouve qu'en cet endroit Rufin a émondé son texte. Il lui a substitué l'inepte phrase : illa enim natura..... alta dei. Enfin ce que l'on lit à la fin du paragraphe : semper ergo erit natura corporea cuius indumentis uti necesse est rationabiles creaturas, etc., est en contradiction flagrante avec la citation formelle que fait Jérôme de ce passage : nulli dubium est corpora non principaliter subsistere sed per intervalla nunc fieri.... et rursum dissolvi in nihil. Nous avons dans le fragment 40, l'original grec de cette citation.

si sa pensée pèche contre la logique, la faute en est à son traducteur.

Tel est le monde transcendant qu'imagine Origène et tels sont ses habitants. Le magicien qui lui a révélé les splendeurs de ce monde, et qui en a imprimé à jamais l'image dans son esprit, c'est Platon. Cependant comme les idéalistes de son temps, disciples comme lui du grand philosophe, il a remplacé les Idées éternelles par des entités moins abstraites. Nous l'avons dit, elles rappellent à bien des égards les éons de Valentin. Comme ceux-ci, elles sont douées de raison, elles ont une volonté. Chez elles la liberté de choix est même plus accentuée qu'elle ne l'est chez les éons. Du moins Origène y insiste davantage. Ce sont presque des personnes. Nous les appellerions volontiers des esprits.

A cette heure, elles sont dans la félicité. Aucune enveloppe corporelle ne les alourdit. Mais elles vont accomplir un acte décisif qui entraînera leur chute. Elles perdront ce qu'elles avaient encore d'abstrait; elles prendront une figure visible, et du coup elles se différencieront les unes des autres, et se classeront en une vaste hiérarchie.

CHAPITRE VI

LA COSMOLOGIE, LES ORIGINES DE LA DOCTRINE

La lecture du deuxième livre du *De Principiis* donne une impression très vive de l'originalité de la pensée d'Origène. Quelle hardiesse de spéculation! Quelle nouveauté de vues? Origène fait penser à Platon et à Plotin. Sa cosmologie est de la même famille que les leurs et n'est pas indigne de figurer à côté d'elles.

Replacez cette cosmologie parmi celles des philosophes et des théologiens d'origine grecque depuis le Timée jusqu'à la spéculation cosmologique de Valentin, et cette impression ne tardera pas à s'évanouir. Ce que l'on constate, c'est qu'il n'y a pas un trait du système de notre théologien qui ne se trouve chez Platon, Aristote, les stoïciens et les gnostiques. Son originalité consiste tout au plus à combiner en une nouvelle spéculation les éléments qui lui ont été transmis, à les utiliser fort ingénieusement, et à donner une explication du Cosmos à la fois philosophique et chrétienne.

Pour faire une démonstration complète de ce que nous avançons, il faudrait faire précéder l'exposé de la cosmologie d'Origène d'une étude détaillée du Timée, de la cosmologie d'Aristote, de celle des stoïciens, et des spéculations cosmiques des principaux gnostiques. Il ne peut être question de refaire ici une étude épuisée depuis longtemps par tant de maîtres. Il nous suffira de noter les traits des autres systèmes qui se retrouvent dans celui d'Origène. C'est l'indispensable.

L'influence qu'a exercée le Timée sur la pensée grecque a été prépondérante. Ce traité a déterminé le point de vue auquel la plupart des philosophes postérieurs à Platon ont envisagé et compris le Cosmos. Aristote, par l'intérêt que lui inspirait l'étude de la nature, par sa méthode d'observation des phénomènes, par l'abondance des faits qu'il a notés, créait une conception scientifique de l'Univers. Il n'y avait qu'à suivre son impulsion pour arriver à une explication rationnelle de l'Univers. On ne l'a pas compris. Ni les philosophes, ni les théologiens juifs ou chrétiens ne l'ont suivi.

La question que soulève d'emblée le Timée, c'est de savoir s'il faut prendre ce traité au pied de la lettre, ou n'y voir qu'une allégorie. Pour l'antiquité, c'est un système cosmologique de même nature que celui des physiciens d'Ionie. Aristote le critique au même titre. Maint historien moderne du platonisme préfère y voir une sorte de cosmologie idéaliste qu'on aurait tort de prendre au sens littéral. M. Archer Hind qui a donné une si excellente édition du Timée, s'est appliqué à démontrer que ce traité n'est qu'une grandiose allégorie. Jamais Platon n'a voulu qu'on y vît autre chose [1]. Pour notre

1. Archer Hind, *Timaeos of Plato*, 1888. Voir l'introduction. M. Archer Hind oublie que, quoiqu'il identifie Dieu avec l'idée du Bien, Platon ne pouvait transformer ce Dieu en pure abstraction, en une entité tout idéale, même en simple intelligence, νοῦς. Lui-même est trop religieux pour cela. Il est aussi mystique que son maître Socrate. Son Dieu a nécessairement une conscience de soi et une volonté, donc une sorte de personnalité. C'est parce qu'il a une idée très haute de Dieu, qu'il chasse de sa république Homère et les poètes. S'il n'avait pas été mystique, il n'aurait pas écrit le X^e^ livre des Lois. Puis si le Timée était une allégorie, que signifierait la longue et minutieuse étude que l'auteur consacre au corps humain ? Sa théorie de la sensation, son explication des sens, son étude de la circulation, de la nutrition, de la respiration, etc., seraient superflues dans une allégorie. Pourquoi Platon aurait-il étudié avec ce soin ce corps humain qui n'avait pour lui aucune réalité ?

part, nous estimons que ni les littéralistes, ni les allégoristes n'ont raison. Dans la pensée de Platon, le Timée est un mythe.

Lorsque ce grand penseur poussait sa spéculation au point où sa dialectique ne pouvait plus servir, où par conséquent à son point de vue la certitude n'était plus possible, il s'abandonnait à la conjecture, sa pensée revêtait la forme d'une image ou d'un tableau ; il se représentait par une intuition hardie les choses telles qu'il les concevait. Il avait parfaitement conscience d'entrer dans le domaine de l'hypothèse. Jamais il n'a été dupe de son imagination. Le mythe qu'il imagine, qu'il raconte en poète admirable, n'est pas de la science ; c'est de l'opinion, de la δόξα et non de l'ἐπιστήμη.

Le Timée est un mythe, au même titre que ses autres mythes. Lui-même a soin de le dire. Il nous prévient qu'en cette matière il ne formule qu'une opinion, et il sait qu'il ne peut éviter les imperfections de l'opinion. « Si donc nous ne sommes pas capable à tous les points de vue et absolument d'émettre des vues qui soient toujours concordantes et précises, il ne faut pas s'en étonner » (29, C). Cependant le tableau qu'a tracé le maître est si grandiose et si séduisant qu'en général ses disciples ont oublié ses réserves, et que chacun a désormais conçu l'Univers à la manière de Platon.

Quels sont les traits particuliers du Timée que retiendront philosophes et théologiens ?

Dès le début, Timée rappelle le grand principe platonicien qu'il y a deux ordres opposés de choses ; il y a celui des Idées éternelles et celui du devenir. D'un côté les choses en soi, de l'autre, les choses qui naissent et périssent. Celles-ci n'existent que dans la mesure où elles participent aux premières. Le monde visible est entièrement dépendant du monde invisible. Le Cosmos ne peut être qu'une copie imparfaite du monde idéal. Il n'a pas sa raison d'être en lui-même. Il n'est qu'une sorte

de prolongement du monde intelligible dans le domaine inférieur du visible. C'est donc dans le monde transcendant que se trouve l'explication de notre Univers, et c'est là qu'il faut la chercher. C'est ce que feront Philon d'Alexandrie, Valentin, Plutarque et Origène. Tous, à l'exemple de leur maître, chercheront l'explication du Cosmos visible, de sa formation, de sa destinée, en dehors des phénomènes visibles et de l'observation des faits. Leur cosmologie n'aura rien à voir avec la science ; elle sera purement idéaliste.

Cette manière de concevoir le Cosmos est si contraire à celle que nous enseigne la science, qu'il faut à l'historien un grand effort d'imagination pour comprendre le point de vue des disciples de Platon. Les cosmologies de Valentin ou d'Origène risquent au premier abord de paraître absurdes.

Du Timée la postérité de Platon retiendra encore le rôle qu'il assigne à Dieu. S'il est vrai que Platon est profondément religieux, et qu'en conséquence Dieu ne peut être à ses yeux une pure abstraction, mais qu'il est plus ou moins une personne, il va de soi que le Cosmos lui doit son existence. En dernière analyse, c'est un acte de la volonté de Dieu qui crée le monde visible. Platon et les platoniciens pourront l'appeler créateur ou démiurge. Pour quelle raison Dieu crée-t-il le Cosmos? Platon le dit en termes que n'oubliera aucun platonicien. « Il était bon. Or la jalousie est entièrement et absolument étrangère à celui qui est bon. Étant en dehors de ce sentiment, il a voulu que toutes choses fussent aussi semblables à lui-même que possible (29 E) ». Voilà une parole qui bouleversait les idées courantes. Poètes épiques et dramatiques, n'avaient-ils pas célébré à l'envi la jalousie des dieux? Aussi c'est l'une des paroles du maître que ses héritiers philosophes ont recueillies avec le plus d'empressement.

L'action créatrice du Dieu de l'auteur du Timée con-

siste essentiellement à faire prévaloir l'ordre, l'harmonie. Il l'introduit là où il n'y avait que mouvement désordonné et anarchie. Dieu n'était donc pas seul avant de créer? Platon est-il dualiste? On aurait tort de le penser. Jamais il n'a dit que la matière coexistât avec Dieu. Ce qu'il y avait, c'était l'informe, un je ne sais quoi qui n'avait aucune figure ; tout ce qu'on pouvait en dire, c'est que c'était susceptible de recevoir l'empreinte de Dieu, ὑποδοχή. A peine cela existait-il. Platon évidemment n'a pas voulu en dire davantage. Il a préféré rester dans le vague. De cette notion le platonicien qui affirmera la création *ex nihilo* pourra se prévaloir aussi bien que celui qui admettra le dualisme. Elle était assez peu précise et assez élastique pour s'accommoder de l'un ou de l'autre point de vue. Mais précisément parce que cette notion était difficile à saisir, les platoniciens postérieurs ne l'exploiteront guère. Rappelons le passage où Platon formule son idée. « En effet, Dieu voulait que toutes choses fussent bonnes et autant que possible que rien ne fût mauvais ; aussi lorsqu'il s'appropria tout ce qui était visible, — cela n'avait point de repos, mais avait des mouvements désordonnés et excessifs — il le ramena de l'état de désordre à l'état d'ordre [1] ».

Qu'est-ce que Dieu a créé et n'a pas créé ? Il y a sur ce point dans le Timée des précisions que nous retrouverons chez Origène aussi bien que chez Plutarque et d'autres.

Il n'a pas créé le monde tel qu'il est. Pourquoi ? Parce qu'étant donné ce qu'est Dieu, il ne pouvait produire que ce qui est parfait. Dans le Cosmos il y a du bien et du mal. L'œuvre est imparfaite. Elle n'est pas sortie directement des mains de Dieu. « Il n'était pas permis, et il ne l'est pas, θέμις δὲ οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστι, que le meilleur produise autre chose que ce qu'il y a de plus

1. 30, A. Comparez au ch. XIII, 41 B le discours du Dieu suprême.

beau » (30 A). L'Action créatrice de Dieu cessera au moment où il ne conviendra plus qu'il crée des êtres parfaits, et où l'heure sera venue de faire apparaître des êtres imparfaits. Cette raison si haute, si parfaitement en harmonie avec l'idée que Platon se faisait de Dieu ne sera pas comprise. Les platoniciens préféreront dire que Dieu ne peut lui-même créer ou manipuler la matière, parce qu'à son contact il contracterait quelque souillure.

Si Dieu ne façonne pas la matière du Cosmos, il peut lui donner ce qui sera sa structure. Ce sera le corps du Cosmos, presque sa forme idéale et cependant visible. Dieu, dit Platon, réfléchit que pour devenir un être supérieur, il faut que le Cosmos possède l'intelligence. Celle-ci est inhérente à l'âme, et l'âme du Cosmos est inséparable du corps du Cosmos. Il faut donc qu'il donne au Cosmos son corps. C'est ainsi, dit Platon, que le Cosmos devient un « être vivant, ayant une âme et intelligent ». C'est presque la définition stoïcienne du Cosmos Aussi les platoniciens comme Plutarque et Origène, l'appelleront un μεγὰ ζῷον. « Pour cette cause et par suite de ce raisonnement, il a façonné le Cosmos en un tout avec tous les éléments ; il en a fait un Cosmos parfait, qui n'est sujet ni à la vieillesse, ni à la maladie [1] ».

L'une des idées du Timée qui s'imposera avec le plus de force aux penseurs de l'ancien monde, c'est celle de l'âme du Cosmos. La ψυχή du Timée est bien différente de celle à laquelle Platon promettait l'immortalité dans son Phédon. Celle du Timée est formée de deux principes différents. L'un c'est « la substance indivise et identique à elle-même », et l'autre « c'est la substance qui embrasse les corps; c'est l'autre ». L'âme n'est donc ni esprit ni corps. C'est « une troisième espèce », τρίτον

1. 33, A ; Origène se souviendra de cette distinction entre σῶμα et ὕλη quand il exposera sa doctrine de la résurrection. La σάρξ, la chair périra, mais le σῶμα, la forme divine ressuscitera.

εἶδος ἐκ τῆς ταὐτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρας. Cette notion fera fortune. Aristote la reprendra dans son *De Anima*; il l'analysera, il la précisera. A partir de ce moment, l'âme aura toujours une signification aristotélicienne. Origène l'adoptera sans discussion. De son temps et chez les philosophes qu'il pratiquait, nul ne songeait à la contester. Notre théologien en fera le nerf même, aussi bien de sa christologie que de son anthropologie.

Relevons enfin un dernier trait du Timée qui aura le plus étonnant succès. C'est une notion que tout le monde adoptera, et qui en fait transformera de fond en comble le paganisme classique. C'est l'idée qu'il y a un Dieu suprême, absolu, inaccessible. Au-dessous de lui sont les autres dieux, dieux de l'Olympe, divinités astrales, démons bons ou mauvais des religions syncrétistes. L'antique paganisme devient un monothéisme qui souffre que le Dieu qu'il proclame soit entouré d'assesseurs, sans doute divins, mais entièrement subalternes.

L'artisan de cette transformation, en fait radicale du paganisme, c'est le Timée de Platon. Cette distinction entre le Dieu suprême et les dieux du second degré, Origène s'en souviendra et saura l'utiliser pour sa doctrine christologique. Dans le Timée, Dieu dit aux dieux qu'ils sont immortels, mais ajoute-t-il, ils ne le sont pas de nature; ils le sont par l'effet de sa volonté. Parole dont nous verrons notre théologien tirer un merveilleux parti.

Ces dieux ont une fonction essentielle à remplir. « Dieu confia aux jeunes dieux la tâche de former les corps mortels » (42 E). A eux de créer les êtres imparfaits. L'avantage de ce partage des êtres à créer, c'est que le Dieu suprême ne sera l'auteur que de ce qui est parfait, et ne sera pas responsable de l'imperfection inhérente aux êtres visibles. En somme les dieux subalternes jouent le rôle d'intermédiaires dans la formation du Cosmos. Voilà une idée qui a pu suggérer ou du moins contribuer à suggérer à Zénon, à Cléanthe, à Chrysippe,

leur doctrine des λόγοι σπερματικοί, des forces divines immanentes dans le Cosmos. Plus tard, en incorporant cette doctrine des logoi dans leurs systèmes, les platoniciens ne feront que reprendre une doctrine tout au moins ébauchée dans le Timée. A plus d'un égard, ce traité servira à rapprocher le platonisme et le stoïcisme. Origène, après les théologiens gnostiques, fera son profit de ce rapprochement.

Tels sont quelques-uns des traits que le Timée a réussi à acclimater au sein de la pensée grecque, et par elle chez les théologiens chrétiens du IIe et du IIIe siècle. En y regardant de plus près, on en découvrirait sûrement d'autres encore. Ce qui est certain, c'est que le Timée de Platon a exercé sur la pensée philosophique religieuse des siècles suivants un ascendant extraordinaire. Ce n'est pas que l'on ait adopté purement et simplement la cosmologie de Platon. On en a laissé tomber justement les parties qui avaient un caractère plus scientifique et qui relevaient de l'observation des faits. Ce qu'on en a retenu, c'est d'abord la conception générale. On se persuade que le Cosmos est l'œuvre de l'esprit. C'est l'intelligence divine qui le crée. En conséquence on s'applique à en expliquer l'origine par les démarches de cette intelligence, l'existence, le fonctionnement, l'entretien par l'action de la Providence. Plus tard un Plutarque, un Valentin, un Origène expliqueront la destinée de ce Cosmos par les desseins de la dite intelligence divine. La question des origines et des fins de l'Univers, voilà ce qui préoccupera ces penseurs. L'explication rationnelle et scientifique des phénomènes ne les arrêtera pas un seul instant. A ce point de vue ils ne devront rien à Aristote.

Ce qu'ils retiendront encore du Timée, ce sont ces traits particuliers que nous avons relevés. On les retrouvera partout. A vrai dire, sans le Timée de Platon, le stoïcisme lui-même ne nous paraît pas pouvoir se bien

expliquer. A coup sûr, les grandioses cosmologies des meilleurs penseurs gnostiques aussi bien que celle d'Origène, sont à tel point redevables au Timée, que si l'on en fait abstraction, il faut renoncer à les comprendre [1].

Après le Timée, c'est le stoïcisme qui a le plus contribué à former les idées que philosophes et théologiens du siècle d'Origène se sont faites du Cosmos.

De tous les dogmatismes de la pensée antique, c'est celui des stoïciens qui a offert le plus de résistance à la critique. Carnéade lui-même n'en a pas eu raison. Aussi on a toujours eu une tendance à considérer le système du

1. L'aristotélisme n'a-t-il exercé aucune influence sur l'idée qu'Origène s'est faite de l'Univers ? Question fort délicate qui aurait besoin d'être élucidée à fond. Évidemment Origène, pas plus que les platoniciens et autres philosophes de son siècle, n'a compris la physique d'Aristote. Ces observations précises des phénomènes, qui ébauchaient une science de la nature, n'ont arrêté alors l'attention d'aucun philosophe. Mais il y a nombre de traits particuliers de la philosophie du Stagirite qui se retrouvent chez notre théologien Ainsi sa terminologie dérive d'Aristote aussi bien que des stoïciens. L'habitude qu'il a d'aborder un problème en passant en revue toutes les questions qu'il peut soulever, c'est celle d'Aristote. Ce sont les ἀπορίαι. Puis n'est-ce pas à Aristote qu'il a pris la notion des οὐσίαι rationnelles ? Elles ne sont plus les Idées de Platon. Elles ont une sorte de consistance qui rappelle l'οὐσία ou l'ὑπόστασις de la métaphysique. La doctrine des qualités qui sont inhérentes à un substratum, les ποιότητες et le ὑποκείμενον, est fort utile à notre théologien. C'est évidemment à l'aristotélisme qu'il l'a empruntée. Que dire de sa doctrine de la ψυχή ? Doctrine capitale pour lui, sans laquelle il n'aurait pu imaginer sa conception christologique. Elle est à tel point apparentée à la doctrine d'Aristote, que l'on se demande si Origène ne l'a pas directement puisée dans le *De Anima* du maître. Il ne serait pas difficile de montrer que la doctrine du libre arbitre τὸ αὐτεξούσιον de notre théologien est redevable pour ses principaux éléments à la *Morale à Nicomaque*.

Ce sont là quelques traits seulement qui suffisent à prouver qu'Aristote n'a pas été étranger à la formation des idées de notre théologien. Il y en a sûrement d'autres. A-t-il lu Aristote ? Nous inclinons à croire qu'il a probablement étudié certains traités, tels que le *De Anima* et *la Morale*. Pour Clément d'Alexandrie, voir notre étude dans l'Annuaire de la v^e^ section de l'École des Hautes-Études, 1921.

Portique comme une sorte de bloc immuable qui est resté identique à lui-même jusqu'à la fin. Cependant il a eu cinq ou six siècles d'histoire. Est-il vraisemblable que pendant cette longue période, il n'ait pas évolué ? La documentation stoïcienne a été si maltraitée qu'il nous est très difficile de discerner avec sûreté les phases de cette évolution. Il reste, cependant, assez de faits certains pour que nous n'en doutions pas [1].

Nous nous hasardons à penser que le stoïcisme est une doctrine qui a commencé par être foncièrement matérialiste et qui a évolué en un spiritualisme non moins radical. Il déclare tout d'abord que n'a d'existence réelle que ce qui est corporel. Dieu, l'âme ont des corps. Dieu immanent dans le Cosmos est d'abord le feu, puis il deviendra une force divine, et enfin la loi inscrite dans les choses. Pour Sénèque, Dieu est intérieur à l'homme, « Intus est ». Pour Marc Aurèle, il est la Loi univer-

1. Zeller lui-même semble, en désespoir de cause, avoir renoncé à marquer les phases de l'évolution de la pensée stoïcienne. Il prend la documentation en bloc, et en dégage un stoïcisme en quelque sorte de tous les temps, un stoïcisme moyen et typique. Le très grave inconvénient de cette méthode, c'est que ce stoïcisme global n'a jamais existé; il ne correspond et ne peut correspondre à aucun stade de l'histoire du stoïcisme. Cette méthode ne peut en donner qu'une idée inexacte. Envisagé de cette façon, le stoïcisme cesse d'être vivant. Puis, il accuse de violentes contradictions. Les stoïciens qui ont été après Aristote les créateurs de la logique, apparaissent comme fort illogiques. Est-il impossible de retrouver les grandes lignes de l'évolution de la pensée stoïcienne ? M. Pearson a eu l'heureuse idée de grouper les fragments de Zénon et de Cléanthe. (Pearson, *fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891), et par cela même en a fait ressortir le caractère plus particulier. M. Schmekel, dans son excellente étude *Die Philosophie der mittleren Stoa*, 1892, a démontré que Panaetius et Posidonius ont sur une foule de points modifié la doctrine de l'école. Enfin, il est incontestable que si Sénèque, Musonius, Épictète, Marc Aurèle, maintiennent le fond de la doctrine stoïcienne, la présupposent à chaque ligne, en font le support de tout leur enseignement, ils ont profondément transformé le stoïcisme et lui ont donné une nouvelle figure.

selle ; le sage doit y conformer ses actes. C'est vivre selon la nature. Pour Épictète, ce Dieu est presque une personne. Il assigne au philosophe son poste, et c'est lui qui le relèvera de sa faction, l'heure venue. Alors que les atomistes, disciples de Démocrite et d'Épicure, resteront toujours matérialistes, les stoïciens finiront par professer l'idéalisme le plus absolu que le monde ait connu.

Cette tendance s'accuse nettement dans leur cosmologie. Soyons assurés que si elle ne s'y trouvait pas, elle ne serait pas devenue un élément capital de l'idée du Cosmos que s'est faite un Origène. Il l'eût répudiée comme il a répudié les atomes.

Les stoïciens distinguaient dans le Cosmos un principe actif, τὸ ποιοῦν et un principe passif, τὸ πάσχον. Force et matière. Le principe actif, c'est le feu primordial d'Héraclite. On ne tarde pas à l'appeler « esprit » ou « force ». Ces termes désignent une cause toute matérielle. Elle agit comme une sorte de tension, τόνος à travers le Cosmos entier.

Cette force circule pour ainsi dire dans le Cosmos, l'entretient, en est l'âme. Aristote apprend aux stoïciens à incorporer l'intelligence dans les choses, à considérer comme inséparables la forme et la matière. La force cosmique, immanente dans le monde visible, devient intelligente. C'est la raison même ; elle n'agit pas à l'aveugle, elle prévoit, elle gouverne. C'est Dieu. A ce titre, elle se mue en loi universelle. C'est la nature que devra suivre le Sage. Enfin le stoïcisme confondra le Dieu immanent avec le Cosmos lui-même. Le Cosmos est Dieu. C'est ce que soutient le Balbus du *De natura deorum* de Cicéron.

Ce principe qui est immanent dans le Cosmos, les stoïciens l'appellent le Logos. Comme ils le conçoivent se diversifiant dans tous les sens au sein du Cosmos, ils l'appellent aussi logoi au pluriel. Les logoi sont le prin-

cipe dans sa multiplicité, le Logos c'est le principe dans son unité. Pour marquer son activité créatrice et féconde, ils l'appellent raison séminale, λόγος σπερματικός. Dès lors, le Cosmos, au lieu d'être statique comme il l'est dans le système de Platon, devient essentiellement dynamique et vivant.

De cette cosmologie stoïcienne sortira la plus populaire des doctrines philosophiques, celle du Logos. Sans elle, y aurait-il jamais eu une doctrine christologique, base et nerf des symboles de Nicée et de Constantinople ?

Une dernière influence qui s'est exercée sur la conception cosmologique d'Origène, c'est le gnosticisme. Bien entendu il ne s'agit pas du gnosticisme en général. Nous sommes habitués à considérer le gnosticisme comme un tout. Origène n'y voyait qu'une multitude de sectes, associations, confréries fort diverses, dont au surplus il ne connaissait bien que les écoles de Basilide, de Valentin et de Marcion.

C'est à ces théologiens gnostiques qu'il a emprunté les principaux éléments de sa doctrine de la chute, pivot de toute sa cosmologie. Mais n'est-ce pas le récit de la Genèse qui lui a suggéré sa doctrine de la chute ? En aucune manière. La chute d'après lui se passe dans le monde transcendant ; les acteurs en sont, non pas le premier couple, mais les entités transcendantes elles-mêmes ; la cause de leur chute n'a rien à voir avec le péché du premier homme. Origène n'a jamais pris au sens littéral le récit biblique ; quand il le commentait, il y mettait, à l'aide de l'allégorie, sa propre doctrine. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le récit de la Genèse lui servait à justifier et à confirmer sa doctrine.

Ce qu'il leur doit encore, c'est une vue pessimiste du monde. S'il n'avait été que platonicien, il aurait affirmé avec le Timée, que le Cosmos est l'œuvre de Dieu et de l'intelligence, aussi parfaite que pouvait l'être une œuvre

visible. S'il s'était inspiré seulement du système stoïcien, il aurait célébré sans réserves la beauté et la perfection du Cosmos. Mais les gnostiques lui ont appris qu'en dernière analyse ce que les Grecs appellent le Cosmos doit son existence à un péché. Il est mauvais en soi. Origène sera toujours prévenu contre la nature et le monde. D'ailleurs ses sentiments de chrétien du IIe siècle auraient suffi à lui fermer les yeux sur l'excellence du Cosmos. Comme le plus simple des confesseurs, il n'a demandé qu'à fuir le monde.

CHAPITRE VII

LA COSMOLOGIE, LA DOCTRINE

Possédons-nous une documentation suffisante pour connaître la doctrine cosmologique d'Origène ? Pouvons-nous nous fier à celle qui nous a été conservée ?

C'est dans le II^e^ livre du *De Principiis* que notre auteur expose avec quelque suite sa doctrine du Cosmos. Sur les onze chapitres de ce livre, six en traitent. On sait avec quelles précautions il convient de faire usage de la version de Rufin. Nous ne pourrons faire fond sur les textes que nous en citerons qu'après les avoir soumis à une sévère critique.

Origène a écrit tout un commentaire sur la Genèse. Nous n'en possédons que deux fragments de quelques pages. Ce qu'il dit lui-même de ce commentaire laisse voir qu'il s'est longuement étendu sur le récit de la création, qu'il en a commenté chaque détail, et qu'il a pris le plus grand soin, par l'application de l'interprétation allégorique, de faire exprimer par le texte biblique ses propres vues. Si nous possédions ce commentaire, nous aurions sa cosmologie complète. Il ne nous apprendrait probablement rien de plus que le *De Principiis*, mais il nous fixerait sur plus d'un détail [1].

1. Dans ses homélies sur la Genèse, traduites par Rufin, Origène laisse entièrement de côté le récit de la création ; il n'y consacre qu'une homélie qui ne contient pas les vues du II^e^ livre du *De Principiis*.

Le commentaire de Jean nous donnera quelques textes intéressants. On y ajoutera quelques-uns du *Contra Celsum*. Si imparfaite que soit cette documentation, elle suffira non seulement pour établir les grandes lignes de la doctrine d'Origène, mais pour en marquer tous les détails essentiels.

L'existence même du Cosmos, comme sa nature actuelle, dépendent rigoureusement du monde transcendant et de ce qui s'y est passé. A un moment donné, il s'y est produit une chute. Les entités rationnelles ou « intelligences » ont cessé d'obéir. Seul le Fils de Dieu resta fidèle [1]. Les êtres suprasensibles ne péchèrent pas tous dans la même mesure. Il y eut une grande diversité dans la transgression. Celle-ci eut plus ou moins de gravité [2].

1. Voir les fragments grecs insérés dans son texte par Koetschau, *De Princ.*, p. 159, 4 et p. 160, 15. Alors même que ces fragments n'auraient pas figuré à l'endroit du *De Princ.* que suppose l'éditeur, ils n'en conservent pas moins leur valeur. Les précisions qu'ils contiennent concordent avec les autres textes authentiques d'Origène.

2. *De Princ.*, II, ch. I, 1. Ce chapitre ne nous paraît pas appeler de sérieuses réserves critiques. L'auteur relève d'abord la variété et la diversité que présente le Cosmos. Celle-ci est la conséquence de la diversité des essences rationnelles, et c'est parce qu'elles sont tombées que les essences sont devenues si différentes les unes des autres. C'est bien là ce qu'Origène écrit à cet endroit. Le fragment 18 de Justinien confirme tout en l'abrégeant peut-être le texte de Rufin, § 1. — Mais Dieu a ramené la diversité des êtres visibles à l'unité sans cependant violenter leur liberté. Le Cosmos nous apparaît comme un immense être vivant, *animal quoddam immensum*. C'est la puissance divine qui en maintient l'unité organique. — Puis l'auteur déclare que cette diversité des êtres suppose qu'ils ont des corps. Il définit la matière comme Aristote : un substratum dans lequel s'insèrent des qualités. Cette définition se retrouve ailleurs. Nous y reviendrons. — Il termine en rejetant l'opinion que la matière n'a pas été créée et qu'elle est éternelle. D'autre part il ne paraît pas admettre qu'elle a été purement et simplement créée *ex nihilo*. Les qualités l'ont été, mais non le substratum. Le texte de Rufin n'est pas clair. Cette obscurité est sûrement du fait du traducteur. Origène est toujours limpide. La fin du § 4 contient

En quoi a consisté la chute ? L'un des quinze anathèmes du concile de 543 nous l'apprend avec précision. « Les intelligences incorporelles ont eu la satiété de l'amour divin et de la contemplation de Dieu et chacune selon la mesure de son penchant s'est détournée vers le mal [1] ».

une contradiction : « Supposons que la matière n'existait pas » — puis dans la suite la supposition revient au lieu de l'alternative que l'on attend : concedatur paulisper non fuisse materiam ». Que signifie cette confusion ? Dans un fragment du Comment. de la Genèse Origène est très net. Dieu a créé la matière.

1. Koetschau, p. CXIX de la préface et *De Princ.*, II, ch. 3. Ce chapitre appelle d'expresses réserves critiques. L'auteur pose d'abord la question de la pluralité des mondes. Il y reviendra plus d'une fois. Au § 2, dont nous avons fait une critique sommaire, p. 76, il soulève la question de l'apparition à intervalles des corps. Ce texte, éclairé et complété par les citations de Jérôme, ne laisse aucun doute sur l'opinion d'Origène. Les corps disparaîtront comme ils sont apparus. C'est à une cause morale qu'ils doivent leur existence ; si cette cause disparaît, le corps n'a plus de raison d'être, *redigetur in nihilum*. L'auteur interprète 1 Corinth. XV 53 à 56 dans le sens de ses idées. Rufin retouche ici et là Ainsi vers la fin du § 1, la phrase « cuius materiae anima usum semper habet.... appellatur » est sûrement de Rufin. Elle fait dire à Origène le contraire de ce qu'il ne cesse d'affirmer. De même la dernière phrase du paragraphe. Au § 3, Origène donne les raisons de son opinion. Rufin les met sur le compte de « hi qui putant posse unquam extra corpora vitam ducere rationabiles creaturas ». Origène dans ce passage émet l'idée que le corps avant de disparaître de nouveau se subtilise. Au § 3, il faut encore corriger le texte de Rufin par les citations très explicites de Jérôme. Origène aurait écrit « forsitan omnis natura corporea tolletur e medio ». Il arrivera qu'un jour nous vivrons sans corps. Celui qui sera soumis au Christ, sera sans corps. Nous devons lui être tous soumis, donc lorsque nous le serons parfaitement, *erimus sine corporibus... Tunc corporalium rerum universa natura solvetur in nihilum*. Voir la note de Koetschau. C'est ce qu'affirme aussi un fragment de Justinien (*fragm.* 19). Le texte de Rufin le reproduit en l'affaiblissant, et il met cette opinion sur le compte de gens que d'après lui son auteur aurait combattus. Origène aurait écrit « Voyons à quoi s'exposent les gens qui affirment cette opinion ». Vient ensuite exactement l'idée que Jérôme attribue à Origène! Excellent exemple de la façon dont Rufin escamotait la pensée de son auteur et arrivait à lui

Le *De Principiis* formule exactement la même doctrine. « Puisque les natures rationnelles ont été créées alors qu'elles n'existaient pas, il résulte de ce fait qu'elles sont nées susceptibles de changer et de se modifier. Ce n'est pas par nature qu'elles étaient ce qu'elles étaient, mais c'était grâce au créateur. Leur vertu particulière étant un don de Dieu, n'était pas éternelle. Ce qui n'a pas toujours existé, mais a été donné, peut être enlevé et se retirer. La cause de ce recul se produira lorsque les mouvements de l'âme ne seront plus bien dirigés. Or le créateur a accordé aux intelligences qu'il a créées la liberté de leurs mouvements intérieurs. Il voulait que le bien dépendît de leur volonté et fût sauvegardé par elle. C'est la paresse et c'est le dégoût du labeur même qu'exige la pratique du bien, ce sont la négligence et l'aversion pour le bien qui ont été l'occasion première de la chute. Se dérober au bien, c'est demeurer dans le mal. En effet, il est certain que l'absence du bien, c'est le mal. Il s'ensuit que dans la mesure où l'on s'écarte du bien, on entre dans le mal. Aussi les intelligences ont été entraînées vers le contraire du bien, c'est-à-dire le mal, selon qu'elles ont plus ou moins négligé le bien, conformément aux mouvements secrets de chacun [1] ».

faire réfuter sa propre opinion. — L'auteur du *De Principiis* revenait ensuite à la pluralité des mondes pour bien distinguer son opinion de celle des stoïciens. Nous reviendrons sur ce passage qui paraît authentique et exact. Au § 5, nous avons la surprise de trouver une ébauche assez obscure de l'opinion d'Origène. Nous ne risquons guère de nous tromper en l'attribuant à Rufin. Au § 6, nous avons une longue dissertation sur le sens scripturaire de « mundus, κόσμος. Dans le dernier § l'auteur mentionne trois opinions sur la fin. Une citation de Jérôme de ce passage donne l'impression d'être plus fidèle. Elle est claire.

1. *De Princ.*, II, 9, 2, *cf. fragm.*, 23 [a]. Voir Koetschau, p. 159 la note. Dans ce chapitre 9 l'auteur répète ce qu'il avait déjà écrit, notamment au ch. 3. Il rappelle que le nombre des entités rationnelles est limité. Une citation de Justinien confirmée par Jérôme nous fait voir que Rufin en cet endroit a beaucoup atténué son texte. Alors qu'Origène

Ces textes sont concordants. Ils formulent nettement la vraie pensée d'Origène. Puisque les intelligences ou essences rationnelles ont été créées, elles sont susceptibles de changer. Mais tout changement d'elles-mêmes est sous leur contrôle. Elles ont la liberté de choix. Si leurs dispositions secrètes se modifient, c'est qu'elles l'ont voulu. Or il arrive un moment où elles se lassent d'être parfaites. Elles se détournent de Dieu chacune avec plus ou moins d'emportement. C'est la chute.

Nous le répétons, cette doctrine de la chute n'a rien à voir avec le récit de la Genèse. Cependant il arrive à Origène d'ajouter à sa doctrine certain trait qui dérive évidemment du récit biblique. Il dira parfois que c'est l'une des intelligences qui a entraîné les autres. Trait qui n'avait rien d'incompatible avec la doctrine elle-même [1].

Quelles ont été les conséquences de la chute des entités suprasensibles?

Tout d'abord, elles deviennent des âmes: les νόες se muent en ψυχαί. Langage incompréhensible si l'on ne se souvient pas du *Timée* de Platon et du *De Anima* d'Aristote. D'après le Timée, l'âme est partout; il y a de l'âme dans tous les êtres; le Cosmos a une âme. Cette âme est essentiellement intermédiaire entre l'intelligence et le Cosmos visible. C'est le rôle de l'âme même du monde (34, B). A ce titre, l'âme est plus ancienne que le corps et lui est supérieure (41, D). Les êtres vivants, ζῷα comme

insistait sur les limites de Dieu, Rufin glisse sur cette idée et tout juste la laisse entrevoir. Il explique ensuite en quoi a consisté la chute. Il affirme que la conséquence en a été l'apparition du Cosmos. Il définit ce qu'il entend par le monde. Il affirme la création par le Christ. Origène a probablement écrit : le Fils de Dieu ou Logos. Il discute ensuite les objections de Marcion, de Basilide et de Valentin. Dieu aurait privilégié certaines âmes. Comment concilier cela avec sa justice ? Origène explique toutes les différences qu'on met sur le compte de Dieu par le libre arbitre et la préexistence.

1. *In Johan.*, XX, 23 à 25.

les astres ont une âme. Dans l'âme il y a une partie qui est mortelle, ψυχῆς τε ὅσον θνητόν (61, C, cf. 72 D, 69 C). Cette notion, Aristote l'a reprise, analysée, développée dans son traité sur l'âme. D'après lui, elle est le principe vital. Partout où il y a de la vie, il y a de l'âme. Aristote dégage de la ψυχή l'intelligence, νοῦς. L'intelligence est seule immortelle. C'est sa conclusion.

Ces idées, Origène les a adoptées sans discussion. De son temps on ne pouvait penser autrement de l'âme. Lui aussi déclare qu'elle est partout. L'intelligence lui est supérieure. Aussi il n'appelle pas les êtres transcendants des âmes, mais des intelligences, νόες ou essences rationnelles, οὐσίαι λογικαί. Tout naturellement il s'approprie la définition de l'âme qu'il lisait dans Aristote [1]. La ψυχή vient de ψυχρός. Elle implique un refroidissement. L'âme n'est plus l'intelligence, elle n'est pas encore le corps. Elle constitue un état intermédiaire. Les entités suprasensibles, aussitôt qu'elles ont failli, sont devenues des âmes. L'apparition de ψυχή est le premier degré dans la chute [2].

1. *De Anima*, I, 2, 405 b, 24. Cratyle, 399 E, la fait dériver de ἀναψύχω.

2. Voici les principaux textes qui nous renseignent sur la conception de la ψυχή de notre théologien. Dans *In Johan.*, VI, 14 à la fin, il trace le plan sommaire d'une étude περὶ τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς. Elle consisterait à traiter une série de questions relatives à l'âme. Quelle était son essence au commencement, comment elle est introduite dans un corps, comment elle en sort, peut-elle être de nouveau insérée dans un corps, sera-ce dans la même période, dans le même corps ; si c'est dans le même corps, celui-ci changera-t-il de qualités, etc. Ce sont les questions ou ἀπορίαι qu'Aristote soulevait toujours au moment de discuter un problème. Notre auteur trahit ainsi lui-même l'origine aristotélicienne de sa notion de l'âme.

Dans *In Johan.*, II, 30, Origène s'applique à montrer que l'âme de Jean-Baptiste était plus ancienne que son corps, et que, existant antérieurement, elle a été envoyée pour rendre témoignage à la lumière. Cela est vrai de toute âme d'homme. « C'est un principe général au sujet de l'âme ». Notion courante chez Origène.

Dès que les âmes sont apparues, la belle unité du monde transcendant a cessé d'exister. Les intelligences célestes ont été plus ou moins défaillantes. Leur condi-

Dans son *De Principiis*, notre théologien a consacré un important chapitre à l'âme (II, ch. 8). Il y émettait des idées bien propres à effaroucher l'orthodoxie de Rome à la fin du IVe siècle. Aussi Rufin a non seulement retouché son texte, mais semble bien en avoir omis d'importants passages. Voir Kœtschau, Introd. CXVIII sqq.

Origène commence par rappeler l'opinion commune que tous les êtres ont une âme, même ceux qui sont aquatiques. C'est, pense-t-il, ce que confirment les Écritures. La définition même de l'âme implique qu'elle existe chez tout être vivant. Elle est φανταστική et ὁρμητική. Elle se représente les choses, y est sensible, et elle est douée de mouvement. Définition qui se trouve dans le *De Anima*, III, 9 (432 a) et chez Philon, *Leg. alleg.*, II, 7, 23 (Cohn. I, 95, 15). Les anges, les vertus célestes, ont-ils une âme ? Sans doute ; le Christ en a une. Laissons de côté les passages où il est parlé de l'âme de Dieu. Ces passages sont à interpréter comme ceux où il est question des mains de Dieu (§ 5). L'âme est imparfaite. Origène pense que l'Écriture, notamment Paul, l'enseigne. Son principal argument, c'est que lorsque l'âme revient à la perfection, elle ne s'appelle plus âme, mais intelligence. Cet argument n'est pas clairement exposé dans le texte de Rufin. Au surplus celui-ci met l'idée, non sur le compte d'Origène, mais l'attribue *quibusdam*. Fort heureusement nous possédons le texte original dans une citation de Justinien, *frag.* 21, Koe, p. 155. Notons la phrase : οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ψυχή καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται ψυχή. Jérôme confirme exactement le texte de Justinien, *Ep. ad Avit.*, 6. Dans *In Johan.*, XXXII, 18 au début, nous lisons : « J'observe la distinction qui est faite dans toute l'Écriture entre l'âme et l'esprit, ψυχή et πνεῦμα. Je vois que l'âme est quelque chose d'intermédiaire μέσον τι, qu'elle est susceptible de vertu et de méchanceté, tandis que l'esprit qui est en l'homme n'est pas susceptible de ce qui est mauvais ». Puis Origène examine le sens étymologique de ψυχή. Celà vient de ψυχρός, froid Or dans l'Écriture la chaleur s'applique à Dieu, aux anges, à la Parole, tandis que tout ce qui est contraire à Dieu, Satan, etc., est dit froid. Donc le terme de ψυχή, désigne le refroidissement « qui résulte de l'abandon de l'état supérieur et divin ». Il n'est pas douteux que c'est dans ce sens qu'Origène interprétait le terme de ψυχή. Épiphane l'affirme, *Haer*, 64, 4, Jérôme aussi Ep., XCVI, 17. Koetschau pense que c'est à cet endroit (éd. K, p. 158) qu'il faut placer le fragment 22. Rufin en reproduit la teneur, si ce n'est qu'il a omis le texte Ps., CXVIII, 67 cité et expliqué par Origène.

tion variera selon le degré de leur faute. L'âme qu'elles sont devenues revêt un corps. Ce corps sera plus ou moins lumineux, plus ou moins ténébreux selon la gra-

Celui-ci y voyait l'affirmation de la chute qui s'est produite dans le monde transcendant. — Il y a tout lieu de croire que vers le milieu de ce paragraphe Rufin a omis un passage étendu. M. Koetschau s'est efforcé de le reconstituer (p. 159 à 161). Les anathèmes II à VI et quelques lignes de la lettre de Justinien lui paraissent avoir conservé au moins l'essentiel de ce passage. Ajoutez une citation faite par Jérôme dans sa lettre à Avitus qu'il introduit par les mots : et post multum de anima tractatum haec intulit. Ce qui est hors de doute, c'est que ces textes ont bien été tirés d'Origène. Non seulement ils lui sont expressément attribués, mais la teneur et jusqu'à certaines expressions en sont confirmées par Maxime le confesseur en trois passages, par Méthode, par Théophile d'Alexandrie. Voyez Koetschau, *Introduction*, CXXI-CXXV ; sa note à la page 159 et 161.

Nous résumons le contenu de ces textes. Avant la défaillance dont se sont rendues coupables toutes les entités rationnelles, elles étaient des intelligences incorporelles et immatérielles. Elles ne se distinguaient ni par le nombre ni par le nom, δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, si bien qu'elles étaient toutes unes, de substance identique, et unes dans l'action, unes aussi dans l'union avec le Logos-dieu et dans la connaissance. La satiété de l'amour de Dieu et de sa contemplation les a saisies ; elles sont tombées chacune dans la mesure où elles ont été entraînées. Elles ont revêtu des corps ou plus subtils ou plus épais, et un nom leur a été assigné. En effet, les puissances supérieures se distinguent et par le corps et par le nom. De là les unes sont devenues des Chérubins, d'autres des gouvernements, des seigneuries, des trônes, des anges et autres dignités et rangs. Il en a été de même du soleil, de la lune et des astres : ἐκ παρατροπῆς τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον γεγονέναι τοῦτο ὅπερ ἐστίν. Les essences rationnelles dont l'amour pour Dieu s'est refroidi, ἀποψυγέντα et qui ont reçu le nom d'âmes ψυχαί pour marquer ce fait, ἐντεῦθεν ont revêtu des corps plus opaques tels que les nôtres et ont été appelés hommes. Les essences qui ont été à l'extrême mal ont été revêtues de corps froids et ténébreux et ont reçu les noms de démons ou esprits du mal. — Justinien ajoute : c'est en punition pour ses péchés antérieurs que l'âme a reçu le corps. Dans les anathèmes V et VI, on lit que seule une intelligence céleste est demeurée inébranlable dans son amour de Dieu. C'est elle qui est devenue le Christ. Deux citations de Justinien ajoutent que les essences rationnelles peuvent revenir à leur état primitif. Nous étudierons ces derniers textes dans le chapitre sur la

vité du péché qui a été commis. Par ce fait, apparaît toute une hiérarchie des êtres. Chacun a son corps qui le distingue des autres, et il reçoit un nom qui marque son individualité. Origène emprunte ces appellations à l'Écriture, à la tradition, et notamment à certains textes des Colossiens. Il y a désormais des archanges, des anges, des Chérubins, des puissances, des dominations, des trônes, etc. N'essayons pas de préciser l'ordre de préséance de ces dignités. Origène ne l'a pas fait lui-même. Il n'est pas sûr par exemple que certains anges n'aient pas eu ce rang avant la chute.

D'autres essences rationnelles plus coupables sont devenues les âmes qui vont être incorporées dans des corps d'homme. Origène écrira à propos du Psaume CXXV, 5 (LXX) que certaines âmes plus nobles que d'autres, contraintes de descendre ici-bas « chargées des semences salvatrices » n'y viennent qu'à leur corps défendant. « Elles portent la semence en soupirant. Elles remonteront avec allégresse parce que les semences ont poussé et se sont multipliées » (*In Johan.*, XIII, 43). Ailleurs il dit que les anges ont été d'abord chargés de ces semailles d'âmes. Puis les apôtres leur ont succédé (*In Johan.*, XIII, 50).

Les fragments qui paraissent devoir être rétablis dans le chapitre que notre théologien a consacré aux anges (*De Princ.*, I, 8), contiennent quelques faits intéressants qui complètent sa doctrine de l'âme [1]. C'est le diable qui

Rédemption. Le passage de Jérôme qui semble devoir être intercalé ici insiste sur la faute première qui a donné naissance à l'âme.

Dans le reste du chapitre 8, il n'y a rien à signaler, Origène s'y répète, et si l'on en croit la version de Rufin prend la précaution d'avertir le lecteur qu'il ne faut voir dans ce qui précède que des conjectures, une sorte d'exercice de la pensée. Est-ce bien ainsi que notre théologien a entendu les idées qu'il expose ici ?

1. Pour la critique de ce chapitre, voir p. 71 et 73 et dans la préface de Koetschau, p. CXV à CXVII. Ce dernier semble avoir établi que les fragments qu'il a récupérés dans Léonce de Byzance, etc., proviennent et ne peuvent provenir que de ce chapitre. L'ordre qu'il propose de ces

a donné le signal de la révolte contre Dieu. Il est repoussé. « Toutes les autres puissances se rebellèrent avec lui. Celles qui avaient le plus gravement péché devinrent des démons ; les moins coupables des anges, et celles qui l'étaient encore moins, des archanges. Il restait des âmes qui n'avaient pas péché autant que les démons, mais qui étaient plus en faute que les anges. Pour les punir, Dieu créa le monde actuel et lia « chacune de ces âmes à un corps ». Les âmes ont donc préexisté. C'est alors qu'elles ont péché. C'est ce qui explique le fait que certains enfants naissent aveugles. C'est un châtiment. « Tant que l'âme demeure dans le bien, elle ne fait pas l'expérience de l'union avec le corps. Puis les âmes entraînées vers le mal, ayant leurs ailes brisées, revêtent des corps, d'abord des corps humains, ensuite en conséquence de leurs fréquents rapports avec les passions irrationnelles, après leur vie humaine elles deviennent bestiales pour choir dans une existence inconsciente, de sorte que l'âme de subtile et mobile qu'elle est par nature, devient lourde et basse. Elle habite des corps humains et lorsque toute intelligence lui est enlevée, elle ne possède plus que la vie inconsciente des plantes. » Origène explique ce dernier degré d'abaissement de l'âme par le fait que son union avec un corps humain l'expose à de plus fortes tentations. « Celle qui guette l'âme humaine, c'est de devenir semblable à la bête ». Si elle cède, et si elle choisit la vie matérielle, elle en arrivera à revêtir le corps de tel ou tel animal [1].

fragments est plausible. Quoi qu'il en soit, ces fragments comme ceux du chap. sur l'âme (II, 8) sont sûrement d'Origène.

1. L'idée que l'âme peut en venir à revêtir un corps de bête dérive évidemment du *Phèdre* de Platon, 249 B. Il n'est pas douteux que notre théologien l'a adoptée. Jérôme est formel sur ce point. Voir les textes cités par Koe. p. 64 note, ; p. 104 note. Justinien cite le *De Principiis*. Rufin n'ignore pas cette hérésie d'Origène, mais la met sur le compte *quibusdam*. Il connaît les textes scripturaires qu'alléguait son auteur.

Après l'âme c'est le corps. L'apparition de celui-ci est le deuxième degré de la chute. Tous les êtres qui ont failli, — et c'est la totalité des essences rationnelles, le Logos excepté — donc les intelligences, deviennent des âmes et revêtent un corps. Avec le corps apparaît le monde visible. Non seulement le Cosmos doit son existence à la chute des entités intelligibles, mais il leur doit sa condition présente. La variété et la diversité des êtres et des objets dans le monde visible proviennent de la diversité des entités tombées [1]. Ce qui n'empêche pas le Cosmos d'être un tout organique [2].

Résumons ce que les textes épars nous ont appris de la chute. Son premier effet a été d'introduire la diversité parmi les êtres transcendants. Tous sont devenus des âmes et tous ont revêtu des corps. Les voilà moins abstraits et plus concrets. C'est ce que marque bien le fait souligné par Origène que désormais ils ont des noms. Notons que si notre théologien a emprunté aux théologiens gnostiques l'idée d'une chute qui se serait produite dans le monde invisible, il n'a pas comme eux choisi pour désigner les êtres célestes des noms ou fantaisistes ou étrangers à la tradition chrétienne. C'est aux Écritures exclusivement qu'il a emprunté les appellations d'anges, de trônes, de puissances, etc. La seule dérogation à cette règle qu'il ait admise, c'est de classer parmi eux le soleil, la lune, les astres. Tous ces êtres célestes ont des corps, mais ce sont des corps lumineux, subtils, éthérés. En somme, ils restent à part, et dans la suite ils

Origène, d'après Jérôme, aurait ajouté qu'avec ces idées il ne formulait pas des doctrines mais posait des questions.

1. Voyez le fragment de Justinien (Koe, p. 107) et tout le chapitre Ier du *De Princ.*, II.

2. *Ibidem*, § 2 : Una namque virtus est quae omnem mundi diversitatem constringit; § 3 : Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto.....

seront chargés de diverses fonctions. Ils seront les ministres de Dieu auprès des hommes [1].

Viennent ensuite les âmes destinées à être des hommes. Leur faute les « oblige à descendre jusqu'à la chair et jusqu'au sang [2] ». Une dernière catégorie d'entités pécheresses deviennent des démons. Parmi elles se trouve le diable.

Comment ensuite notre théologien conçoit-il la vie et l'entretien du Cosmos? Question qui a beaucoup préoccupé les philosophes stoïciens. C'est à peine si notre théologien l'a effleurée. La raison, c'est qu'elle ne l'intéressait pas. La nature et ses énigmes n'éveillaient pas sa curiosité. Il n'a jamais eu l'idée d'observer les phénomènes. Au moins dans le Timée son maître étudie le corps humain. Origène écrit plusieurs chapitres *de Mundo* sans chercher un seul instant à s'expliquer soit l'Univers, soit l'homme qu'il avait sous les yeux.

Quelques généralités empruntées aux stoïciens lui ont suffi. Le Logos immanent dans le Cosmos l'entretient et le fait vivre. Cette doctrine, Origène l'a nettement formulée. Il dit à propos de Jean I, 26 que le Baptiste glorifie le Christ en tant que Logos « présent en tout homme et étendu sur le Cosmos tout entier ». Les termes sont stoïciens (*In Johan.*, VI, 30). Il est plus explicite encore quand il écrit : Celui-ci, le Logos pénètre à travers toute la création afin que les choses qui sont arrivent toujours à l'existence par lui, et qu'il soit vrai de tout ce qui est, que « toutes choses existaient par lui et que rien n'existe en dehors de lui » (*In Johan.*, VI, 38). « Le Père a accordé au Logos-dieu, de pénétrer toute la création » (*ibidem.*, 39 à la fin).

Quelle sera la fin d'après Origène?

1. *De Princ.*, I, 8, 1; Jérôme, *ad Avit* 3 (Koe. p. 81) et les textes du *In Johan.*, déjà cités.

2. Jérôme, cité par Koe. p. 64.

Un chapitre important du *De Principiis* va nous l'apprendre [1].

Comme Plutarque, Origène affirme la pluralité des mondes. D'après lui, elle n'est pas simultanée, elle est successive. Après ce Cosmos, il y en aura d'autres. C'est ce qu'il affirme dès le début du chapitre. Jérôme résume la doctrine d'Origène en ces temes : « asserit post alterius mundi finem alterius esse principem ». Il ajoute qu'il n'a pas enseigné que ces mondes existent en même temps.

On accusait notre théologien d'avoir emprunté cette doctrine aux stoïciens. Jérôme lui-même affirme qu'Origène se demande si le monde qui doit succéder à celui-ci lui sera pareil ou en sera entièrement différent. (*Ad Avit*, 5 voir aussi Koe. p. 120). Il aurait hésité. Les stoïciens, du moins les plus anciens, enseignaient qu'après la conflagration du Cosmos actuel, il en surgirait un autre tout semblable [2]. Les mêmes évènements s'y accompliraient. Les mêmes célébrités historiques reparaîtraient. On reverrait Socrate et Anytus. Cette doctrine, Origène la répudie expressément dans ce chapitre, et illustre sa pensée par une image d'un sac de grain qu'on répandrait § 4. Il serait absurde de supposer que les grains vont se retrouver les uns à côté des autres, même si on vidait le sac pendant des siècles. Au surplus, le jeu même du libre arbitre empêchera les actes des hommes d'être pareils dans les mondes qui se succéderont. Dans son *Contra Celsum*, Origène rejette catégoriquement la doctrine stoïcienne que soutient Celse. Ce qui la condamne absolument à ses yeux, c'est qu'elle exclut nécessairement toute liberté. Il n'admet même pas certaines atténuations que les stoïciens probablement de son temps

1. *De Princ.*, II, 3 notamment I, 4 à 7. Pour l'analyse et l'examen critique de la version de Rufin de ce texte voir à la page 94, note.

2. Pearson, *fragments of Zeno and Cleanthes*, 1891, p. 101 et 105.

y apportaient [1]. Dans un autre endroit de son *Contra Celsum*, il réfute la même doctrine par les mêmes raisons, en y mêlant plus d'ironie [2].

Origène ne prétend pas savoir quel sera le nombre de ces mondes. « J'avoue que j'ignore quel en est le nombre et la mesure ». Cependant cette succession de mondes prendra fin. Il y aura une consommation. Ce sera lorsque la perfection sera atteinte. Universa ad perfectum finem pervenient (*De Princ.*, II, 3, 5). Le Christ lui-même annonce qu'il y aura un état de choses « supérieur au siècle actuel et aux siècles ». Mais quelle sera la fin dernière des mondes ? Dans le dernier paragraphe de son chapitre, il donne à son lecteur le choix entre trois opinions : Dieu sera tout en tous, nous serons en lui, et nous existerons sans corps, ou bien toute notre substance s'épurera et se résolvera en éther, ou enfin il existera alors un autre domaine que l'Écriture appelle « la bonne terre » et qui sera le lieu de séjour des saints. Tout ce passage, nous le reproduisons d'après Jérôme dont la version est plus claire que celle de Rufin (§ 7 ; *Ad. Avit.*, 5, 6). Ailleurs Origène est plus explicite et plus affirmatif. « Il existe un autre Cosmos que le Cosmos visible qui consiste dans la terre et le ciel ou dans les cieux et la terre. Dans ce Cosmos sont les choses invisibles. Il est tout entier invisible, intelligible. Ceux qui ont le cœur pur en contempleront la beauté... » (*In Johan.*, XIX, 22).

Dans l'ensemble, le système cosmologique d'Origène ne laisse pas d'être cohérent et logique. C'est une construction qui fait assez bonne figure. Elle n'est pas déplacée à côté de celles du Timée, de Philon d'Alexandrie, de Valentin ou de Plotin. Il est arrivé cependant à Origène d'émettre des affirmations qui ne cadrent guère avec la conception du Cosmos qui se dégage des textes. Elles

1. *C. Cels.*, IV, 67 et 68.
2. *Ibidem.*, V, 20 et 21.

impliquent des obscurités et même des contradictions surprenantes. C'est que notre théologien n'est pas entièrement libre. Il y a dans les Écritures des affirmations qu'il ne pouvait écarter. Si ingénieuse que fût sa méthode d'interprétation allégorique, elle ne parvenait pas à les éliminer. Puis il lui fallait compter avec la tradition chrétienne, c'est-à-dire avec certaines croyances qui, pour n'être pas encore stéréotypées en dogmes n'en étaient pas moins fortes. Or n'avait-il pas déclaré dans la préface du *De Principiis* qu'il ne voulait être que l'interprète de cette tradition ?

Ainsi dans son système, l'âme, le corps, la matière, le Cosmos doivent leur existence à la chute des essences intelligibles. Une fois que par un acte de leur libre volonté, elles ont choisi le mal, toutes les conséquences de leur acte se déroulent d'elles-mêmes. C'est une évolution fatale. On ne voit pas bien quelle peut être la part de Dieu dans cette suite d'événements nécessaires. Cela n'empêche pas Origène de se demander si ce n'est pas « la diversité des chutes des natures intelligibles qui a poussé Dieu à créer un monde si varié et si divers » (*De Princ.*, II, 3, 1). On pourrait admettre qu'il voulait simplement dire que Dieu avait en quelque sorte mis l'évolution en mouvement. Mais que dire d'une foule de passages où il déclare comme le plus simple des fidèles que Dieu a créé le ciel et la terre, ou qu'il a créé toutes choses de rien ? [1]. Que devient alors son explication des corps et du Cosmos ? Sans doute, nous l'avons vu, Origène ne conçoit pas la création du ciel et de la terre à la façon simpliste des fidèles. En platonicien qu'il est, il croit que Dieu s'est borné à créer les esprits. Il répugne visiblement à lui attribuer la création de la matière. Se souvenant de la distinction aristotélicienne du substratum et des qualités, il irait bien jusqu'à concéder que Dieu est l'au-

1. Voir les textes p. 36 en note.

teur du substratum, mais il ne veut pas qu'il soit dit que Dieu ait lui-même inséré les qualités dans le substratum [1].

Si Origène atténue ainsi dans le sens platonicien la doctrine de la création du monde par Dieu, il ne l'écarte pas. Il aurait pu s'en passer. Sa doctrine cosmologique y aurait gagné au point de vue de la logique. Mais ni son sentiment de chrétien, ni son respect de la tradition ne lui permettaient d'éliminer l'idée du Dieu créateur.

Si la stricte logique ne laissait aucune place dans le système cosmologique de notre théologien à un Créateur tel que l'imaginait la piété des simples chrétiens, elle en excluait avec plus de rigueur encore le rôle d'un Logos. Quelle part pouvait lui revenir dans la création et dans l'entretien d'un Cosmos dont l'apparition s'expliquait par la chute des essences intelligibles ? Cependant Origène ne pouvait oublier cette parole du Prologue du IV^e^ évangile : « toutes choses ont existé par lui. Rien n'est arrivé à l'existence en dehors de lui ». Puis, comme on le verra, le dieu-Logos qu'il emprunte au stoïcisme joue d'après lui un rôle capital dans l'organisation et l'histoire du Cosmos et de l'humanité. Il fallait lui faire une large place dans sa cosmologie.

L'embarras d'Origène, si toutefois il en a eu conscience, rappelle celui de certains théologiens gnostiques. Dans sa conception du Cosmos, Valentin aurait pu se passer d'un créateur. Cependant dans sa doctrine, il est sans cesse question d'un Démiurge. Mais quel est exactement le rôle de ce Démiurge dans cette cosmologie ? Il est fort difficile de le savoir. L'obscurité qui enveloppe le Démiurge de Valentin provient-elle de l'insuffisance de notre documentation, où est-elle le fait de Valentin lui-même ? Le Démiurge n'a de relief et ne remplit une fonction bien

1. Voir *C. Celsum*, IV, 60 et l'obscure discussion de *De Princ.*, II, 1, 4 dans laquelle Rufin a bien l'air de faire combattre par Origène précisément une opinion vers laquelle il inclinait.

définie que dans la doctrine de Marcion. La raison est que ce dernier ne s'embarrassait pas de métaphysique, et n'avait pas à compter avec la logique d'un système. Rien ne l'empêchait de proclamer que le Démiurge était le créateur et le Dieu des Juifs, et que par conséquent il n'intéressait pas les chrétiens. C'est ce que ni Valentin, ni Origène ne pouvaient faire sans introduire dans leur cosmologie une anomalie. Celui-ci pouvait encore moins que le théologien gnostique ignorer le Logos. Il lui a bien fallu donner une entorse à la logique. Ce ne sera pas la seule. Ce n'est pas qu'il soit inconséquent, c'est qu'il lui faut compter avec les Écritures et avec les croyances chrétiennes.

Platonisme, stoïcisme, gnosticisme ont eu chacun leur part dans la formation de l'idée qu'Origène s'est faite de l'Univers. Nous osons croire que l'étude que nous venons d'en faire confirme pleinement cette affirmation. Quand il a écrit son Timée, Platon se proposait de faire la lumière sur les rapports du domaine intelligible et du domaine sensible, des Idées et des phénomènes. Il a voulu montrer que le Cosmos dépend de l'Intelligence, et n'est que le prolongement dans le visible de celle-ci. Ce qui le préoccupe, c'est l'origine du Cosmos. Quelle en est la cause ? C'est la première question qu'Origène se pose et, comme l'auteur du Timée, il cherche cette cause en dehors du Cosmos et, comme lui, il la découvre dans le domaine transcendant. Mais Origène va plus loin que Platon, et à la première question il en ajoute une autre : quelle est la raison d'être et le but du Cosmos, à quoi est-il destiné, quelle en est la fin ? Ce sont là questions que la pure science ne se pose pas. Elle n'a d'autre ambition que d'expliquer les phénomènes que lui offre le Cosmos. La cosmologie d'Origène, comme celle de Platon, n'est pas une science ; c'est une métaphysique.

Mais notre théologien a été tout autant élève des stoïciens. Le Timée essayait de rapprocher les deux domaines,

celui des Idées et celui du devenir. Sa conception de l'âme du Cosmos marquait une première étape dans la voie du rapprochement. Était-elle suffisante ? L'abîme était-il comblé ? Le succès des idées stoïciennes fait penser que Platon n'était allé qu'à mi-chemin. En effet, les stoïciens par leur doctrine de l'immanence de Dieu dans le Cosmos et de son action dans tous les sens au sein de l'Univers, avaient définitivement rapproché ce qui paraissait séparé et à jamais opposé dans le platonisme. C'était une immense satisfaction pour le sentiment et la pensée antique. Avec certains amendements tous les philosophes, y compris les platoniciens eux-mêmes, en feront leur profit. Origène fut de ceux-là. Le Logos est une pièce capitale de sa cosmologie, comme de sa doctrine de la Rédemption. C'est ce que le chapitre suivant mettra en pleine lumière.

Est-il nécessaire d'insister sur ce que notre théologien doit aux théologiens gnostiques ? Sans Valentin, comment expliquerait-on sa doctrine de la chute ? On le verra, ce n'est pas le seul trait qu'il a emprunté aux hérétiques. Il faut avouer qu'il est piquant de constater qu'il leur est redevable de conceptions aussi importantes. Se rendait-il bien compte de ce qui nous paraît si évident ? Est-ce par la lecture de leurs écrits ou est-ce parce que certaines de leurs doctrines étaient dans l'air qu'il les a adoptées ? Nul ne le sait.

Quelle est enfin la part qui revient à Origène lui-même dans cette doctrine cosmologique ? N'a-t-elle aucune originalité ? Il ne faut pas que la multiplicité des détails nous la voile. Ce qui constitue le caractère original de cette cosmologie, c'est qu'elle est essentiellement pédagogique. Notre théologien est profondément convaincu que Dieu se propose de sauver les hommes en faisant leur éducation. Celle-ci corrigera leurs fautes et les affranchira de leurs péchés. C'est le sens de la vie humaine. Mais il est clair que la plupart des hommes meurent sans s'être

amendés. Leur éducation n'est pas faite. Voilà pourquoi Origène adopte l'idée de la pluralité des mondes. Avant lui, Plutarque, faussant sur ce point compagnie à l'auteur du Timée, avait aussi postulé des mondes successifs. C'était pour des raisons philosophiques [1]. C'est pour des raisons morales qu'Origène veut qu'après ce monde il y en ait un autre. Les mondes sont des écoles. Le pécheur passera d'une école à l'autre jusqu'à ce qu'enfin il s'amende et devienne parfait.

Voilà une fort intéressante théorie. C'est une manière de comprendre le Cosmos qui n'appartient qu'à notre théologien. Rien de pareil, ni chez les théologiens gnostiques, ni chez Clément d'Alexandrie. Cette grande idée, les théologiens du IVe siècle ne l'ont pas comprise. L'Église ne l'a pas adoptée. Elle a été oubliée et méconnue pendant des siècles.

1. *De defectu oraculorum*, ch. 35 et suivants.

CHAPITRE VIII

LA DOCTRINE DU LOGOS

Dans le Christ d'Origène se rencontrent et s'unissent deux éléments ; l'un est divin, l'autre est humain. Il faudrait dire pour être rigoureusement exact, qu'il y a dans son Christ, d'un côté un dieu, de l'autre un homme. Ce dieu, c'est le Logos, et l'homme, c'est Jésus. Pour la clarté de l'exposition, il vaut mieux étudier d'abord ce que notre théologien entend par le Logos ; on verra ensuite ce qu'est à ses yeux l'homme Jésus, et enfin il nous apprendra dans quelles conditions s'est faite l'union en une personnalité de ce dieu et de cet homme.

La doctrine du Logos est une création de la philosophie grecque. Il n'est pas hors de propos de rappeler sommairement l'origine de cette conception et l'importance que lui donna le stoïcisme.

Platon avait si nettement opposé les Idées aux phénomènes, ce qui existe en soi à ce qui est en perpétuel état de devenir, que les deux domaines paraissaient séparés par un abîme infranchissable. Il avait beau proclamer que les êtres et les objets visibles n'existent que dans la mesure où ils participent aux Idées, on n'apercevait pas comment celles-ci pouvaient agir sur ceux-là. Platon lui-même a senti la difficulté, et dans son Timée, il a tenté d'établir la communication que semblait exclure son système. C'est l'âme du monde qui sert à cet objet. Cette âme, on l'a vu, est de nature mixte. D'une part, elle appar-

tient au domaine de l'immuable qui reste toujours identique à lui-même, et d'autre part au domaine du devenir qui est celui des phénomènes visibles. Participant et de l'un et de l'autre, l'âme du monde peut servir d'intermédiaire. C'était une solution de la difficulté du système platonicien. Du moins c'en était une ébauche. Aussi elle ne tarda pas à être adoptée. Bientôt le stoïcisme formule une doctrine qui tranchait le problème des rapports du principe supérieur et du monde visible, des Idées et des phénomènes, en supprimant la transcendance de Dieu. Dieu est immanent dans le Cosmos. Il est le feu primordial qui pénètre de part en part le Cosmos, l'anime, l'entretient, jusqu'à la conflagration universelle. Ce feu est doué d'intelligence, πῦρ νόερον. On l'appelle même intelligence ou Logos, ou Esprit. C'est une énergie divine qui s'irradie à travers le Cosmos, διήκει ; τόνος. Quoiqu'il ne soit guère possible de marquer, et surtout de dater les phases de l'évolution de cette doctrine, il n'est pas douteux qu'elle s'est peu à peu spiritualisée. Le Dieu intérieur au monde est toujours resté corporel, mais il est devenu de plus en plus intelligence, esprit. Il devient alors la loi universelle, immanente au fond des choses. Finalement Dieu et le Cosmos se confondent.

Cette doctrine du Logos, les platoniciens ne pouvaient l'adopter telle quelle. Un trait de la théologie du Timée devait en faciliter l'adoption. Platon distinguait fortement le Dieu suprême des dieux subalternes. Ces divinités secondaires devenaient ses ministres, et accomplissaient les besognes que sa perfection même lui interdisait. Pourquoi ne pas assimiler ces dieux subalternes aux logoi des stoïciens ? Ne remplissaient-ils pas à peu près les mêmes fonctions ? Le Logos et les logoi seraient les intermédiaires par excellence entre le monde transcendant et le monde visible. En temps d'éclectisme, chacun empruntait à autrui les notions dont il avait besoin, les incorporait en les modifiant quelque peu dans son système.

C'est ainsi que tous les platoniciens postérieurs se sont approprié la doctrine du Logos. Dans leur système, il n'était plus identique à Dieu même ; il devenait un dieu du second degré. Il est un δεύτερος θεός.

Ce n'est donc pas aux Idées éternelles, comme le fait si justement remarquer Heinze, que les platoniciens assimilent le Logos et les logoi, c'est aux dieux subalternes. C'est ce qui explique que tantôt ces forces divines immanentes dans le Cosmos revêtent des appellations tout impersonnelles, ce sont des δυνάμεις, des πνεύματα, des λόγοι, et tantôt elles ont un caractère plus vivant et plus personnel. Ce sont les démons de Plutarque, les anges de Philon d'Alexandrie, les puissances, dominations, trônes etc., d'Origène, les éons de Valentin, et autres entités intermédiaires des différents systèmes gnostiques.

Il n'est pas surprenant que cette doctrine du Logos, d'origine stoïcienne, mais modifiée par les platoniciens, soit devenue si populaire. Elle sauvegardait la transcendance, l'absoluité, la majesté de Dieu, et d'autre part elle affirmait sans détour la présence et l'immanence d'un principe divin dans le Cosmos, dans l'histoire, chez l'homme. Elle répondait ainsi à un double besoin de la pensée grecque, telle qu'elle s'est manifestée à partir du moment où elle a répudié le scepticisme. D'un côté elle dégage Dieu même du polythéisme classique, qui est tout à fait usé, et d'un autre côté elle satisfait le sentiment le plus profond de l'âme religieuse antique en postulant la présence et l'action du Divin dans le Cosmos. Un Cosmos vide de Dieu eût été insupportable à l'homme antique.

Tout le monde croyait au Logos. C'était certainement une des notions les plus répandues. Comment Origène l'aurait-il ignorée, et ne l'aurait-il pas adoptée ?

D'ailleurs s'il avait eu quelques scrupules, les précédents les plus autorisés en auraient eu raison. L'idée comme le terme de Logos ne sont-ils pas dans le Prologue

du IV^e évangile ? Dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, dont personne dans l'ancienne église ne mettait en doute l'authenticité, le terme est absent, mais la chose y est. Jésus-Christ y est conçu comme l'intermédiaire transcendant entre Dieu et les hommes. Il y est même question d'une hiérarchie d'intermédiaires entre Dieu et le Cosmos dont le Christ serait le chef. L'épître aux Hébreux qu'Origène attribuait à l'apôtre Paul évoquait l'image d'un souverain sacrificateur qui n'était autre que le Logos. Du moment que les auteurs de ces écrits qui ont été les premiers théologiens chrétiens voyaient en Jésus plus qu'un homme, comment l'idée ne leur serait-elle pas venue de l'identifier avec ce Logos, raison d'être du Cosmos et cause de sa durée ? Naturellement ils n'ont pas adopté cette notion du Logos sans plus ou moins consciemment la modifier. Pour les stoïciens, comme pour les platoniciens, le rôle du Logos était essentiellement cosmique. L'auteur des Colossiens, aussi bien que celui du IV^e évangile, s'en est souvenu. Leur Logos a une fonction cosmique. Bien plus important cependant à leurs yeux est son rôle spirituel. Pour eux, il est le reflet de Dieu. Il transmet la lumière et la vie. Il est avant tout le Rédempteur. C'est précisément pour cette raison que l'auteur de l'épître aux Hébreux le représentait comme le liturge transcendant qui offre le sacrifice rédempteur dans les lieux célestes. Puis cette grande conception se perd. Elle subit avec les Pères apostoliques une éclipse. Elle reparaît avec Justin Martyr. Mais cet excellent apologète n'est qu'un philosophe médiocre ; ses idées sont vagues ; son langage manque de précision. Il n'arrive pas à formuler une doctrine christologique bien nette. Tatien est un esprit plus vigoureux. Quoiqu'il accable la philosophie de ses sarcasmes, il rapproche nettement la notion stoïcienne et la personne de Jésus. Il a eu le mérite d'ébaucher une doctrine du Christ-Logos.

Ce sont Clément et Origène qui ont décidément accli-

maté l'idée philosophique du Logos dans la théologie chrétienne [1].

Origène distingue dans sa christologie deux parties qu'il traite séparément. La première a pour objet le Logos ou Fils de Dieu [2]. La seconde expose sa doctrine de l'incarnation. Il s'agit de l'union du Logos et de l'homme Jésus. Dans le *De Principiis*, l'une se trouve dans le premier livre, l'autre dans le deuxième. Nous suivrons le même ordre des matières [3].

1. Voir notre Clément d'Alexandrie, 2e éd., 1906, p. 248.

2. Dans *In Johan.*, I, 21. Origène critique les gens qui n'appliquent au Christ que l'appellation de Logos. Il y en a d'autres. Pourquoi cette préférence ? Lui-même interprète cette appellation comme il interprète les autres. Voyez le § 37. Cela ne l'empêche pas d'employer très couramment le terme de Logos pour désigner le dieu qui est en Jésus-Christ. Il l'appelle aussi Fils de Dieu. Les termes sont synonymes.

3. *De Princ.*, I, 2 : De Christo. Dans ce chapitre, Origène expose sa doctrine du Logos ou Fils de Dieu. Il a soin de nous dire qu'il ne s'agit pas de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Logos devenu homme. Il traitera de l'incarnation plus tard. Voyez IIe livre, ch. 6. C'est en exégète plutôt qu'en philosophe qu'il discute ici. En conséquence il passe en revue toutes les appellations ou titres que d'après lui l'Écriture applique au Fils de Dieu. Ce sont la Sagesse, le premier-né, le Logos, la vérité, la vie, le chemin, la résurrection. Chacun de ces termes lui sert à illustrer les rapports du Logos et des hommes. L'action du Logos se trouve ainsi dépeinte dans ses principaux aspects. Origène a repris cette description de l'œuvre du Logos d'après les Écritures dans son commentaire sur Jean. Toute la seconde moitié du 1er tome y est consacrée. Cette description est plus complète que celle du *De Principiis*, mais elle n'en diffère pas autrement. Les appellations retenues ici par l'auteur sont interprétées exactement, à peu près dans les mêmes termes que dans le commentaire. C'était sans doute un des *loci communes* de son enseignement. Origène consacre à cette description par le moyen des textes les quatre premiers paragraphes. Au 2e il ouvre une parenthèse pour expliquer que si le Fils de Dieu est appelé Sagesse, il ne faut pas voir dans la sagesse une abstraction. En tant que Logos la sagesse existe réellement. Cependant son être n'a rien de corporel. Puis il déclare que la Sagesse a toujours existé. On ne peut concevoir un moment où elle n'ait pas été. C'est ce qu'on appellera l'éternelle génération du Fils. Dans une note, Kœtschau rappelle fort à propos quelques textes grecs d'Origène qui

Recherchons d'abord si son Logos est bien celui des philosophes. Ceux-ci l'envisageaient sous quatre rapports différents. Ils définissaient, sans cependant subtiliser,

formulent la même idée. Dans ses homélies sur Jérémie, IX, 4, il dit : ὁ πατὴρ ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν. Nouvelle parenthèse à la fin du 4e paragraphe ; il proteste à nouveau contre l'idée qu'aucun des titres du Fils de Dieu implique à un degré quelconque que le Logos soit corporel. En même temps il écarte comme impie l'idée que la génération du Fils ait rien de commun avec l'acte que désigne ce terme. Il s'agit de la part de Dieu d'un acte unique auquel rien ne peut se comparer. *Est aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce.*

Le reste du chapitre consiste dans l'explication dogmatique des trois textes essentiels qui d'après Origène définissent le Logos. Ce sont Coloss., I, 15, Hébreux, I, 3; Sapience, VII, 25, 26.

Chaque expression de ces textes est interprétée de façon à mettre bien en lumière les traits suivants : d'abord que le Logos est le parfait reflet de Dieu, que cette similarité qu'il constate entre le Père et le Fils est le résultat de la volonté du Fils, et enfin que celui-ci est subordonné à celui-là. C'est ce qu'il illustre par l'image de deux statues dont l'une plus petite est l'exacte copie de l'autre. Pour Dieu le Logos est relatif, pour nous il est absolu.

Telle paraît avoir été la doctrine que l'auteur a exposée dans ce chapitre. Elle est exactement celle qu'il a maintes fois formulée dans les écrits dont nous possédons l'original. L'exposé ici est systématique et complet.

Or dans la version de Rufin la doctrine n'est pas exposée avec la clarté habituelle d'Origène. Parfois la pensée est contradictoire. C'est le signe de la malencontreuse intervention du traducteur. A vrai dire, on constate ici un tenace effort de Rufin pour atténuer la pensée d'Origène et pour lui faire dire ce qu'elle ne dit pas. Il veut en particulier faire croire qu'il a enseigné la consubstantialité du Père et du Fils.

Relevons les passages qui paraissent suspects. A la fin du § 4, on lit : *non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus sed natura filius est.* Que vient faire cette idée dans ce passage? Au § 6, on lit : *quae imago etiam naturæ ac substantiae patris et filii continet unitatem.* D'abord cette phrase interrompt sans cause apparente la suite de l'exposé. Puis elle y introduit une grave contradiction. Dans ce qui précède, comme dans ce qui suit, l'auteur déclare que le Fils est semblable au Père parce qu'il fait tout ce que fait le Père. La ressemblance est un effet de la volonté. *In Johan.*, XIII, 36 formule exactement cette idée. C'est donc la vraie doctrine d'Origène. La phrase de Rufin la dénature.

A quoi rime ensuite cette phrase : *quod necesse est imprimis suscipi ab*

d'abord les rapports du Logos et du Dieu suprême. Philon insistait sur ce qui unit Dieu et le Logos. Celui-ci est le

his qui nihil ingenitum id est innatum praeter solum deum patrem fatentur ? Rufin veut-il nous faire croire qu'Origène répudie l'idée même qu'il vient d'exposer ? Ce serait celle de gens qu'il désavoue ! C'est cependant la sienne comme le prouvent *In Johan.*, II, 10 et l'affirmation de Jérôme (*Ad. Avit.*, 2) — A la fin du paragraphe 6, il y a sûrement une altération grave du texte original et probablement même une lacune. Voyez les notes de Koetschau p. 36 et 37. En effet, dans cet endroit, Origène répétait ce qu'il enseignait partout que, par rapport à nous le Fils est la vérité absolue, mais qu'il ne l'est pas par rapport au Père. Les citations de Jérôme, un fragment de Justinien (*frag.* 4), un anonyme cité par Photius suffisent pour rétablir la vraie pensée d'Origène et prouver l'altération. M. Kœtschau suppose qu'il y a une lacune à la fin du paragraphe. Jérôme nous aurait conservé le passage omis. On conçoit que l'orthodoxie de Rufin en ait été effarouchée ! — Après la célèbre comparaison des deux statues (§ 8), on lit : *comparatio sane de statuis etc.* C'est une sage remarque évidemment destinée à prévenir l'idée de la subordination du Fils qui en découle. A moins de se mettre en pleine contradiction avec lui-même, Origène n'a pu écrire ces lignes. — Au § 10, Origène explique Sap., VII, 25. Il en déduit que l'omnipotence de Dieu suppose qu'il a toujours existé des êtres sur lesquels s'est exercée cette omnipotence. Dans ce développement que vient faire le passage qui se lit vers le milieu du paragraphe : *Ut autem unam eandemque omnipotentiam patris ac filii esse cognoscas* ? Idée dont il n'est pas question, ni avant, ni après. Au surplus, elle interrompt la suite de l'exposé et disloque l'argumentation de l'auteur. Ce passage de 18 lignes est manifestement inséré ici pour prévenir ce que Rufin considère comme une erreur. — A la fin du § 12, encore une rectification de même nature : *ea sane quae secundum similitudinem* etc. — Au § 13, Origène formulait une idée courante chez lui, à savoir que Dieu possède la bonté absolue ; le Fils n'en a que l'image, parfaite mais dérivée. Il déduisait son idée de Marc, X, 18. Voyez les citations que rappelle très à propos M. Kœtschau. Au surplus, Jérôme et un fragment de Justinien rétablissent la vraie pensée d'Origène dans ce passage. Rufin ne s'est pas contenté d'omettre une partie du texte d'Origène ; il l'a expressément corrigé. « *Non enim aliqua secunda bonitas existit in filio... procedit spiritus sanctus.*

Si vraiment tous ces passages figuraient dans le texte original, c'est qu'Origène a voulu corriger l'impression que devait produire sa pensée. Mais alors pourquoi s'est-il exprimé de façon à y être obligé ? Est-ce admissible ? Est-ce son habitude ?

« reflet » de Dieu, il en est un « fragment » ; c'est son « empreinte ». D'autres, comme Plutarque, mettaient en relief le caractère secondaire du Logos ou des intermédiaires. Ses « démons » sont des logoi qui participent à la fois de la nature divine et de la nature humaine. C'est ce qu'exprime Philon quand il dit du Logos « qu'il est intermédiaire afin de séparer l'être du créateur et de s'interposer entre eux » (*Quis rer. div. haer.*, éd. Wendl., p. 47). — Puis les philosophes se représentaient le Logos comme une force organique qui pénétrait le Cosmos dans tous les sens et l'entretenait. Il en était, au moins indirectement, δι' οὗ, le créateur. — Tous enseignaient encore que le Logos était immanent en l'homme. C'était une des principales doctrines stoïciennes. « Tout homme, disait Philon, est par son intelligence apparenté au divin Logos » (*De mun. opif.*, 33, éd. Cohn, p. 16). — Enfin les plus religieux parmi les philosophes faisaient du Logos le révélateur de Dieu. Ses rapports métaphysiques ou cosmologiques les intéressaient moins que ses rapports spirituels et religieux. Les démons de Plutarque inspirent les oracles. Le Logos, d'après Philon, est l'interprète ou le prophète, ἑρμηνεύς ou ὑποφήτης de Dieu.

Le Logos des philosophes a-t-il une personnalité ? Question que nous sommes enclins à poser. Elle ne préoccupait guère les anciens. Chacun selon sa tournure d'esprit attribuait plus ou moins de personnalité à son Logos. S'il était pur philosophe, le Logos ou les logoi lui apparaissaient plutôt comme des énergies divines ; elles étaient des forces impersonnelles. S'il était religieux, il revêtait le Logos d'une vague personnalité ; il identifiait les logoi aux anges ou à des démons subalternes, à des éons, ou à d'autres figures célestes ou mystiques.

Ce Logos est-il celui d'Origène ? Remarquons tout d'abord que celui de notre théologien est conçu comme réellement à part et indépendant de Jésus. C'est à telles enseignes, qu'il sort du corps de Jésus et y rentre à

volonté. Ne dit-il pas qu'il a le pouvoir de donner son âme, ψυχή et de la reprendre ? « En effet, imaginons quelqu'un quittant le corps quand il le veut, et échappant soit à une mort violente, soit à une mort causée par la maladie, et y revenant de nouveau quand il le veut, et se servant du corps qu'il avait abandonné comme d'un instrument » (*In Johan.*, XIX, 16). Quoique pour y demeurer il s'approprie un homme, lui-même reste le même. C'est ce qu'Origène affirmait avec force contre Celse qui prétendait que l'incarnation du Logos entraînait nécessairement une altération de sa nature. « L'immortel Logos-dieu semble à Celse subir un changement et une déformation parce qu'il s'approprie un corps mortel et une âme humaine. Qu'il apprenne que le Logos demeure logos en son essence et qu'il n'est affecté par rien de ce qui affecte soit le corps soit l'âme » (*C. Cels.*, IV, 15). La parole que Jésus prononce dans la chambre haute au moment où Judas s'en va, donne au commentateur l'occasion de distinguer nettement le Logos-dieu de Jésus. Le Sauveur dit : maintenant le Fils de l'homme est glorifié. C'est l'homme Jésus qui est glorifié en cet instant, et qui va glorifier le Père par sa mort. « Cette gloire n'appartient pas au monogène qui est Verbe, sagesse et vérité, parce qu'il ne peut mourir, mais à l'homme de la race de David selon la chair ». « C'est cet homme que Dieu, selon le mot de saint Paul, a exalté parce qu'il a été soumis jusqu'à la mort de la croix. »

En effet, le Logos-dieu qui était au commencement auprès de Dieu, ne souffrait pas d'être exalté. « L'exaltation du Fils de l'homme consistait en ceci de ne plus être autre que le Logos, mais d'être identique à lui ». (*In Johan.*, XXXIII, 25). Non moins significatif est le texte suivant du *Contra Celsum* (II, 9). Celse soutient qu'il ne convient pas qu'un dieu soit livré, lié, mis à mort. Origène de répliquer que les chrétiens n'entendent pas que le corps visible et sensible de Jésus soit un dieu.

« Que dis-je, le corps ? Ni l'âme (ψυχή, dans le sens aristotélicien) non plus. C'est d'elle qu'il est dit : mon âme est triste jusqu'à la mort. Le Logos, dieu et fils du Dieu de l'Univers, étant en Jésus s'écrie : je suis le chemin, la vérité et la vie. Nous accusons les Juifs d'avoir méconnu ce Logos. Il était auprès de Dieu lorsqu'il prononça les paroles créatrices. « C'est ce qu'ont enseigné les prophètes. Il est évident d'après une foule de textes des évangiles que ce Logos qui était en Jésus n'a jamais été circonscrit en lui comme s'il n'existait nulle part en dehors de l'âme et du corps de ce Jésus ». « Ce n'est pas que nous séparions le Fils de Dieu de Jésus. En effet, notamment après la dispensation (i. e. l'incarnation) l'âme et le corps de Jésus font un avec le Logos » [1]. Ce Logos, Origène ne cesse de le dire, n'est pas susceptible de mourir. « Il n'est pas permis de dire qu'un dieu meurt. Donc le Logos n'est pas mort » [2].

Ces textes établissent incontestablement que d'après Origène il y a en Jésus-Christ un dieu qui est entièrement distinct de lui. Ce dieu était le Logos.

Quels sont les caractères de ce Logos ? C'est à cela que l'on reconnaîtra s'il est celui des philosophes.

Comme les philosophes platoniciens, Origène affirme une étroite parenté entre Dieu et le Logos. Donc celui-ci est un être divin. Le prologue du IV[e] évangile fournissait la preuve scripturaire. Notre théologien n'avait qu'à souligner le mot : il était auprès de Dieu. Cette parole implique que le Logos a toujours existé. On n'imagine pas un temps où Dieu aurait été sans Logos. « Le Logos n'a pas toujours été auprès des hommes puisqu'ils n'ont pas

1. Cf. *C. Celsum*, 66, où l'auteur distingue nettement le dieu et l'homme en Jésus-Christ. Il ajoute : σύνθετόν τι χρῆμα φαμεν αὐτὸν γεγονέναι. C'est la même doctrine, *ibidem*, II, 16 et ici encore il ajoute ὁ Ἰησοῦς ὁ σύνθετος.

2. Tout ce chapitre mériterait d'être cité. Voir aussi *In Johan.*, XXXII, 25, déjà cité; *C. Celsum*, III, 41.

été toujours aptes à le posséder. Dans leur cas le terme γινεται, « il devient », est de mise. Il ne l'est plus lorsqu'il s'agit de déclarer que le Logos est auprès de Dieu. Ce terme signifierait qu'auparavant il n'était pas auprès de Dieu. C'est le terme ἦν, « il était » qui est employé parce que le Logos a toujours été avec le Père. C'est le même mot « était », ἦν, dont se sert l'évangile quand il dit que le Logos était au commencement, et qu'il était auprès de Dieu. Cela veut dire qu'il n'a jamais été en dehors du commencement, ni séparé du Père.... Le Logos était dans le commencement, avant le temps, comme il était auprès du Père » (*In Johan.*, II, 1) [1]. C'est ce qu'on appelle l'éternelle génération du Fils. La formule n'est pas d'Origène. Il n'est pas sûr qu'il l'eût adoptée. Il prend soin d'écarter des rapports du Père et du Fils l'idée même de génération. Ce qui lui paraît inconcevable, c'est qu'il y ait eu un moment où Dieu n'ait pas été Père, où il n'y avait pas de fils, où le Logos n'existait pas. Au fond la question ne se pose pas pour lui, pas plus du reste que celle de l'origine des êtres doués de raison. Conçoit-on un moment où Dieu n'ait pas eu des êtres à aimer? Cela veut-il dire que ces êtres, y compris le Logos, n'ont pas eu plus de commencement que Dieu? Question qu'Origène ne soulève pas. Le mieux c'est de ne pas appliquer au Logos et aux êtres suprasensibles la catégorie du temps. C'est ce que notre théologien s'applique à établir dans son chapitre sur le Logos.

Le Logos est dieu ; mais c'est un dieu du second degré. Il ne peut être comparé au Dieu suprême. Il est sagesse, vérité, vie, mais le Père est au-dessus de la sagesse, de la vérité, de la vie. Seul le Père se suffit à lui-même

1. Voir notre note critique sur *De Princ.*, 1, 2 (p. 115 et suiv.). Puisque nous avons dans le IIe tome du commentaire de Jean toute la pensée d'Origène sur le Logos et toute sa christologie, il est préférable de nous reporter à ces textes plutôt qu'à ceux du *De Principiis* toujours sujets à caution.

et n'a aucun besoin. Seul le Père est Dieu en soi αὐτόθεος. Le Logos est l'image par excellence de Dieu, mais il n'en est que l'image et le reflet. S'il ne contemplait le Père continuellement, il cesserait d'être dieu [1]. Si les termes dont se sert Origène sont bibliques et johanniques, l'idée qu'ils formulent est essentiellement platonicienne. Un philosophe imbu de platonisme et de stoïcisme, un Plutarque, un Dion de Pruse, un Maxime de Tyr, un Philostrate, approuveraient ce lan-

1. Très significatifs sont les textes suivants : Dans *In Johan.*, I, 35, Origène dit que si le Christ est conçu comme créateur, le Père seul lui est supérieur. Dans II, 2, il affirme que l'Écriture elle-même marque la supériorité de Dieu en faisant précéder le mot de Dieu par l'article. Quand il s'agit du Logos l'article disparaît. A la fin du § il dit du Logos : οὐκ ἂν μείνας θεὸς εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους. Dans II, 10, le Logos a le deuxième rang. Ceci est marqué par la formule δι' οὗ. La formule ὑφ' οὗ, est réservée à Dieu même. Seul le Père est incréé : ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρός. D'après II, 23, le Père est supérieur à la vérité, à la sagesse ; d'après II, 25, Dieu est la lumière absolue, qui exclut les ténèbres ; le Logos est la lumière que n'accueillent pas les ténèbres ; d'après II, 26, le Père seul possède l'immortalité absolue, μόνος ἔχει ἀθανασίαν. Dans XIII, 3, le Père est au-dessus de la vie éternelle. Christ est la vie. Celui qui est supérieur à Christ est supérieur à la vie. Dans XIII, 25, Origène écrit qu'autant le Fils surpasse tous les êtres créés, autant et plus encore le Père le surpasse. On ne peut les comparer l'un à l'autre : οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί. Dans XIII, 34, il va jusqu'à affirmer que seul le Père est ἀνενδεής et seul αὐτάρκης αὑτῷ. Ajoutez II, 17 : « Dieu seul possède l'immortalité. Aucun des êtres n'a la vie immuable et inchangeable. Comment hésiterions-nous à le dire puisque pas même le Christ n'a l'immortalité du Père ? » Cependant le Père et le Fils sont un. Cette unité n'est pas celle de la substance, II, 23 ; c'est celle de la volonté. Ce dernier point est longuement développé dans XIII, 36. Dans *C. Celsum*, VIII, 12 nous lisons au sujet du Père et du Fils ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος. Voir aussi *In Joh.*, X, 37 où l'auteur s'élève contre toute confusion du Père et du Fils. On connaît le passage du *De Oratione* sur la prière qui doit être réservée à Dieu seul. « Il y a une prière que l'on ne doit adresser à aucun être créé, οὐδὲ αὐτῷ τῷ χριστῷ ἀλλὰ μόνῳ τῷ θεῷ τῶν ὅλων καὶ πατρί », Bigg s'efforce d'atténuer la portée de ce texte, p. 227, 228 et les notes.

gage. Le Logos d'Origène est bien celui de la philosophie.

Dans tout ce qu'Origène dit des rapports de son Logos avec Dieu, il n'y a rien qui eût heurté un philosophe de son temps, et qui lui eût paru absurde. La preuve que son Logos est bien celui des philosophes, c'est que s'il en fait un dieu, c'est cependant un dieu subalterne. Un platonicien pour qui la transcendance du Dieu suprême était un dogme, pouvait bien emprunter au stoïcisme le Logos, mais à l'expresse condition de le subordonner au Dieu absolu. Il commençait par le découronner en lui enlevant son titre de Dieu souverain ; il en faisait nécessairement un dieu du deuxième degré. Il ne pouvait lui venir à l'esprit d'égaler ce Logos au Dieu perdu dans l'abstraction. Si donc Origène subordonne le Logos au Dieu absolu, le Fils au Père, c'est parce qu'il n'a pas comme le IV^e^ évangile emprunté à la philosophie simplement le terme de Logos, il s'en est approprié la notion elle-même, et il n'a pas songé, et il ne pouvait songer à la déformer. Plus tard, lorsqu'on aura perdu le sens philosophique du terme de Logos, on pourra en faire l'égal de Dieu, ou plutôt on aura la sagesse de préférer au Logos le terme de Fils. L'opération d'où sortira la consubstantialité du Fils et du Père sera facilitée. Avec le sens plein du terme de Logos elle eût été impossible.

Aussi il est vraiment absurde de taxer Origène d'hérésie. C'est vouloir qu'il n'ait pas appartenu à son temps, et qu'il n'ait pas été élève des philosophes, C'est ce que l'excellent Rufin n'a pas compris lorsqu'il s'est efforcé de corriger le texte du *De Principiis* dans le sens du dogme de la Trinité.

Origène a très clairement défini les rapports de son Logos et du Cosmos. Pour les stoïciens, le Logos qui est immanent dans le Cosmos, c'est Dieu même. C'est ce Dieu intérieur qui entretient le Cosmos par une sorte d'irradiation. Force divine, il le pénètre de part en part. C'est

une sorte de tension (τόνος) qui se fait sentir jusqu'aux extrémités de l'Univers. En somme, ce Logos est cause de l'existence et de la durée du Cosmos. Cette notion, les platoniciens postérieurs l'ont en général adoptée avec cette seule différence que le Logos ou dieu intérieur au Cosmos tombe au second rang. Il dépend du Dieu suprême, mais il remplit les fonctions que lui attribuait la philosophie stoïcienne. Sur ce point, le Logos d'Origène ne diffère en rien de celui des philosophes.

Quelques textes suffiront à l'établir. Origène déclare que le Logos « parvient jusqu'à tout homme et même jusqu'au Cosmos tout entier ». « Il est à portée de tout homme ; il s'étend sur le Cosmos entier ». Les termes sont tous stoïciens [1]. Dans un chapitre très caractéristique d'Origène lui-même, notre théologien critique l'interprétation qu'Héracléon donnait du mot de Jean-Baptiste : il est au milieu de vous (Jean, I, 26). Tantôt il approuve l'exégète gnostique, tantôt il lui reproche de n'avoir pas saisi la haute signification de cette parole. Il n'a pas vu notamment qu'elle implique que le Logos « pénètre à travers le Cosmos tout entier ». « A quel moment n'est-il pas présent? Quand n'est-il pas dans le Cosmos ? En quel temps a-t-il cessé d'être dans l'homme ? Innombrables sont les passages de l'Écriture qui déclarent clairement qu'il a toujours été en l'homme... Le Père a accordé au Sauveur, en tant que second après lui et en tant que dieu-Logos, de pénétrer la création entière ». « Que l'on contemple le ciel étoilé qui entraîne avec lui de l'aurore au couchant une telle multitude d'astres ; ce serait une impiété de prétendre que cette immense force inhérente au Cosmos soit autre que le Père et le Fils » [2].

1. *In Johan.*, VI, 30 et 38. Notons les termes παρὼν παντὶ ἀνθρώπῳ, παντὶ δὲ καὶ ὅλῳ τῷ κόσμῳ συμπαρεκτεινόμενος — διήκων ἐπὶ ὅλον τὸν κόσμον — 38 : οὗτος γὰρ δι' ὅλης πεφοίτηκε τῆς κτίσεως ἵνα ἀεὶ τὰ γινόμενα δι' αὐτοῦ γίνηται.

2. Dans *In Johan.*, VI, 38 et 39 les termes stoïciens abondent : διαπε-

Le Logos d'Origène n'est pas seulement la force divine qui entretient le Cosmos et le fait vivre ; il en a été l'artisan. Comme il est un dieu de second rang, ce n'est pas lui qui a voulu le Cosmos, ni qui en est proprement le créateur. Il n'a été que le ministre de Dieu qui a exécuté ses ordres. C'est ce que fait remarquer à Celse notre théologien. « J'ai dit que le Logos ou Fils de Dieu est le créateur immédiat du Cosmos et pour ainsi dire l'ouvrier qui le forme de ses mains, αὐτουργός, mais que c'est le Père du Logos qui, par le fait qu'il a ordonné au Logos son fils de créer le monde, est en premier lieu créateur (*C. Cels.*, VI, 60). C'est l'idée qu'Origène développe dans son commentaire de la parole du Prologue johannique : toutes choses existaient par lui, δι' αὐτοῦ. « Ainsi donc ici aussi, si toutes choses ont existé par le Logos, ce n'est pas directement, mais par son entremise », διὰ τοῦ λόγου, οὐχ ὑπὸ τοῦ λόγου (*In Johan.*, II, 10).

Mais Origène n'est-il pas platonicien ? A-t-il oublié les Idées éternelles, les prototypes des choses, les divins modèles dont nous n'avons ici que les images ? Bien loin de là, il s'est appliqué à leur faire une place d'honneur dans son système. Certain texte des Proverbes lui en donnait le moyen. « La sagesse dit : Dieu m'a créée, origine de ses voies, en vue de ses œuvres. » Le terme « origine », ἀρχή lui permet de rattacher ce texte au Prologue. Quand il est écrit : ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος cela veut dire que le Logos était dans la sagesse. En fait, la σοφία se confond avec le Logos. Or qu'est-ce que la sagesse ? « C'est l'ensemble des Idées qui constituent la conception du Tout ». « En la sagesse sont les raisons ou principes des objets qui existeront, d'abord conçus par Dieu ». « Il faut dire que Dieu, ayant créé, si je puis ainsi dire, une Sagesse vivante, lui a con-

φοιτηκέναι αὐτὸν δι' ὅλου τοῦ κόσμου. Relevons tout particulièrement la phrase où il appelle le Logos un dieu second. Dieu ἐχαρίσατο τῷ σωτῆρι (synonyme de Logos ou Fils de Dieu) ὡς μετ' αὐτὸν δευτέρῳ καὶ θεῷ λόγῳ τυγχάνοντι δι ὅλης ἐφθακέναι τῆς κτίσεως.

fié le soin de prendre aux modèles qu'elle contient et la forme et l'idée pour les donner aux êtres et à la matière » (*In Johan.*, I, 19). C'est la même idée qu'il formule une fois de plus dans *In Johan.*, I, 34. « Si quelqu'un est capable d'imaginer que les groupes d'idées qui embrassent en elles-mêmes les logoi de l'Univers, sont une entité incorporelle vivante et en quelque sorte douée d'âme », celui-là comprendra ce qu'est la Sagesse et son langage.

Voilà des idées dont l'origine n'est pas douteuse. Ce n'est assurément pas à l'Ancien Testament ni à la tradition chrétienne que notre théologien les a empruntées. C'est au stoïcisme. Idées et terminologie viennent du Portique.

Quels sont, d'après Origène, les rapports du Logos avec les essences rationnelles, y compris les hommes? Tout d'abord il est inhérent à la nature même des êtres doués de raison [1].

Dans un passage où précisément il définit les rapports du Logos avec les hommes, il dit que « tous les hommes participent au Logos en tant que Logos » [2]. On l'a vu, c'est encore ce qu'il affirme dans le passage où il explique le mot du Baptiste : « il est au milieu de vous ». Ailleurs il soutient avec force que le Logos tout en demeurant identique à lui-même s'adapte aux hommes et à leur capacité de le saisir [3]. Tous les termes de ce passage mériteraient d'être soulignés.

Mais pour définir les rapports du Logos et des autres êtres comme du reste ses rapports avec Dieu, nous n'avons rien de plus lumineux que les deux chapitres du commentaire de Jean que nous avons déjà cités (II, 2 et 3).

1. *In Johan.*, II, 15 : ὁ ἐνυπάρχων τῇ φύσει τῶν λογικῶν λόγος. Le Logos lui-même dit : ἐγὼ ὁ λόγος ὁ ἐν ὑμῖν ἀεὶ ἐνηχῶν.

2. *In Johan.*, I, 37 : λόγος οὗ μετέχειν εἰρήκαμεν τὸ γένος ἡμῶν. Voyez les §§ 38 et 39. C'est de la même manière qu'il interprète Jean, II, 25 voir *In Johan.*, X, 45.

3. *C. Celsum.*, IV, 15 et 16 ; *C. Cels.*, IV, 3 : ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνοντι... ἐπανορθοῖ...

Après avoir nettement distingué entre Dieu et le Logos, Origène écrit : « tout ce qui, Dieu en soi excepté, est devenu divin par la participation à la divinité de ce Dieu, ne devrait pas s'appeler le Dieu, mais plus exactement dieu comme (ὡς) notamment le premier-né de toute la création. Celui-ci a une prérogative par le fait qu'étant auprès de Dieu il s'approprie la divinité. Puis en tant qu'intermédiaire il transmet aux autres dieux la divinité en la puisant au sein de Dieu, afin qu'ils deviennent des dieux, et en la leur donnant généreusement selon sa bonté. Dieu est donc véritable Dieu ; les dieux formés d'après lui sont comme des images du premier-né. D'autre part l'image qui est l'archétype des multiples images, c'est le Logos qui est auprès de Dieu. C'est parce qu'il est auprès de Dieu, qu'il reste toujours dieu. Il n'aurait pas ce caractère s'il n'était pas auprès de Dieu, et il ne continuerait pas à être dieu s'il ne demeurait pas dans la contemplation ininterrompue des profondeurs du Père » [1].

Puis Origène précise la différence qui existe entre le Logos et les êtres qu'on peut appeler dieux. Tout d'abord, c'est le Logos qui leur transmet la part de divinité qui leur revient. C'est ensuite qu'il y a entre eux et lui-même exactement le même rapport de subordination qu'il y a entre lui et Dieu même. Il dépend de Dieu ; ils dépendent du Logos. « Dieu et le Logos remplissent le rôle de source ; le Père est source de divinité, le Fils de logos [2]».

1. Notons des expressions comme celles-ci : πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος — τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς διακόνησας τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀρύσας εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς.

2. *Ibidem*, II, 3, ἀμφοτέρα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου. Dans *C. Celsum*, IV, 25, Origène rejette avec indignation l'idée de Celse que la prétention des hommes que le monde existe pour eux est aussi ridicule que si elle émanait des grenouilles, des vers de terre, etc. Pourquoi? Parce que toujours il y a en eux, même s'ils sont mauvais, un peu de raison. « La raison qui vient du dieu-logos ne permet pas que l'être doué de raison devienne entièrement étranger à Dieu ».

La suite de ce passage constitue l'un des endroits les plus curieux du commentaire de Jean. On y embrasse d'une part tout ce qui est dieu. Il y a quatre sortes de dieux : le dieu absolu, le dieu-Logos, les astres, et enfin les faux dieux. De même le Logos se diversifie en quatre espèces. Il y a le dieu-logos, ensuite le Logos devenu chair, puis les logoi, et enfin les faux logoi.

Ainsi le Logos est l'animateur par excellence et de l'humanité et du Cosmos. Il est l'intermédiaire entre Dieu et tout le reste des êtres, quels qu'ils soient. Il dispense aux uns la divinité, aux autres la raison, à tous la vie. Ce Logos d'Origène rappelle l'âme du Monde du Timée, ainsi que l'âme telle que la définit Aristote.

Tout naturellement ce Logos qui est immanent au sein de l'humanité, a été le révélateur par excellence. C'est lui qui a inspiré les prophètes. « Dieu n'a cessé de redresser les auditeurs par son Logos, lequel de génération en génération a successivement demeuré dans les âmes saintes et a formé des amis de Dieu et des prophètes ». (*C. Celsum*, IV, 3). « Le Logos revêt en quelque sorte diverses formes selon qu'il apparaît à chacun de ceux qui sont amenés à le connaître. Cela dépend de la disposition de ceux-ci ; les uns font plus, les autres moins de progrès » (*ibidem*, IV, 16). Il n'est pas nécessaire de multiplier les textes. Sans le Logos révélateur, Origène ne comprend, ni même ne conçoit les prophètes. N'est-ce pas justement ainsi que Plutarque s'expliquait les oracles ? Homme religieux comme Origène, le prêtre de Delphes est préoccupé de la question de la vérité et de l'inspiration des oracles. Dans son traité *De defectu oraculorum*, il affirme qu'il existe une « nature qui fait œuvre d'interprète et de ministre » entre Dieu et les hommes. Ce sont les démons ou divinités subalternes. Elles sont essentiellement intermédiaires [1].

1. *De defectu oraculorum*, ch. 13 : φύσις ἑρμηνευτικὴ καὶ διακονική.

Les textes que nous avons cités du commentaire de Jean, du *Contra Celsum* et du *De Principiis* suffisent pour prouver que le Logos d'Origène est bien celui des philosophes. Comme eux il s'est attaché à définir et à mettre bien en relief les rapports de ce Logos soit avec le Cosmos, soit avec les hommes. Il n'a pas fait des rapports du Logos et de Dieu, du Père et du Fils l'objet principal de sa méditation. En somme son Logos est, comme il le dit lui-même, un dieu du second degré, dont le rôle est d'être l'intermédiaire principal sinon unique entre Dieu et tout ce qui existe en dehors de lui. Origène est aussi pénétré que les philosophes de la nécessité de l'action du Logos. C'est cette action ou présence inhérente au monde et immanente au sein de l'humanité qui explique l'existence, la durée, la vie organique du Cosmos, comme elle explique l'histoire de cette humanité, et comme nous dirions son évolution.

Y a-t-il une réelle différence entre le Logos des philosophes et celui d'Origène ? Tout au plus une nuance les sépare. Origène a une façon de s'exprimer quand il traite du Logos plus chaleureuse et plus vivante que les philosophes. C'est qu'il est chrétien, et comme le montrera le chapitre suivant, le Logos s'associe étroitement à Jésus. A ce titre, il revêt un prestige particulier à ses yeux ; ce n'est plus seulement sa pensée qu'intéresse le Logos, c'est son cœur, c'est son âme même.

CHAPITRE IX

DE L'INCARNATION DU LOGOS

Pour bien comprendre la doctrine d'Origène que nous allons exposer, il faudrait faire abstraction de toutes les idées qui nous viennent de la tradition ecclésiastique. Elles sont toutes incompatibles avec la pensée de notre théologien. S'imaginer en particulier qu'il s'agit d'après lui de l'incarnation de la seconde personne d'une trinité, ce serait le sûr moyen de ne pas le comprendre. Rufin a tenté de le faire croire. Il n'a réussi qu'à introduire une inextricable confusion dans la pensée d'Origène. Il nous faut ici, encore plus que dans les autres chapitres, nous transporter au commencement du IIIe siècle. Les seules influences qui se soient alors exercées sur notre théologien, ce sont sans parler du gnosticisme les croyances chrétiennes de ce temps et la philosophie platonico-stoïcienne alors dominante. Lire notre auteur à travers la théologie des Conciles, n'aurait d'autre résultat que de fausser sa pensée [1].

1. Nous en sommes réduit à n'utiliser dans ce chapitre que les sources grecques, commentaire de Jean, *Contra Celsum*, commentaire de Matthieu, *De Oratione*. Il serait périlleux de faire état du *De Principiis*. C'est ce que démontre l'analyse critique du chapitre 6 du IIe livre intitulé De incarnatione Christi. Dans les deux premiers paragraphes, l'auteur exprime l'admiration que lui cause l'idée que le Fils de Dieu est devenu homme, et s'étend sur les difficultés du sujet. Au § 3, il commence par affirmer que la condition de toute participation à la nature divine, c'est l'amour

Dans une foule de passages, Origène déclare que le Logos ou fils de Dieu à un moment donné a pris ou s'est approprié une âme et un corps d'homme. C'est en cela qu'a consisté son incarnation. Remarquons qu'il n'entend pas par âme, ψυχή, la nature spirituelle de l'homme, l'âme

que l'on a pour Dieu ; elle est plus ou moins grande selon la mesure de cet amour. Or il y avait une âme, celle de Jésus-Christ, qui dès l'origine était indissolublement unie à Dieu. Elle ne faisait qu'un avec le Verbe de Dieu. Notons tout d'abord que Rufin a omis toute une phrase que Jérôme nous a conservée. De l'âme qui devait devenir celle de Jésus-Christ, Origène se contentait de dire : « qu'aucune autre âme qui est descendue dans un corps humain n'a conservé aussi pure et vraie sa ressemblance avec sa condition première ». C'est là un langage qui se comprend parfaitement sous la plume d'Origène. L'âme, ψυχή est le premier degré de la chute. Le corps sera le deuxième. Les âmes sont infiniment diverses. Les unes sont à peine inférieures aux essences rationnelles dont elles étaient avant de devenir des ψυχαί. D'autres ne tarderont pas à s'épaissir en corps. L'âme de Jésus qui était destinée au Logos a été la plus pure de toutes. C'est ce qui la rendra digne d'être choisie par le Logos ou Fils de Dieu lorsqu'il deviendra homme. Pas un instant il ne pouvait venir à la pensée d'Origène d'identifier cette âme avec le Logos lui-même. Ils sont bien distincts. C'est précisément cette distinction que Rufin s'efforce d'effacer dans tout le reste du paragraphe. Ainsi il prétend que cette âme a été « ab initio creaturae et deinceps » inséparable de lui, c'est-à-dire de la « sagesse et du verbe de Dieu. » Cependant cette âme *nascitur*, et il n'est pas contraire à sa nature d'assumer un corps. Puis c'est cette âme que s'approprie le Fils de Dieu. Cette âme agit comme si elle était identique au Logos. Naturellement la différence transparaît ici et là dans le texte de Rufin. Mais quelle confusion ! Au § 4, il suffit de comparer le texte de Rufin avec l'original grec que Justinien nous a conservé, pour constater à quel point le traducteur obscurcit la pensée de son auteur. Dans le reste du chapitre, Origène s'applique à dissiper une difficulté. Si le Logos a adopté une âme, n'y courra-t-il pas le danger de chute? Le propre de l'âme, c'est qu'en vertu de sa liberté, elle est susceptible de tomber. Cela n'est pas possible à l'âme de Jésus, parce qu'elle a pris une telle habitude d'être en Dieu qu'elle ne pouvait plus pécher. Ce n'est pas en vertu de sa nature qu'elle ne peut faillir ; c'est en vertu de sa volonté. C'est sa volonté qui crée une habitude immuable. Telle est la pensée d'Origène. Rufin tente de la rendre plus conforme à l'orthodoxie du IVe siècle et il écrit : in hac anima ignis ipse divinus substantialiter requievisse credendus est (36).

dans le sens que Platon lui donne dans le Phédon ; il prend ce terme dans le sens aristotélicien. C'est l'intelligence, le νοῦς, d'après Aristote qui est l'élément permanent et immortel de la nature humaine. L'âme, c'est la partie mixte et intermédiaire entre l'intelligence et le corps ; elle peut évoluer dans un sens ou dans l'autre, vers le νοῦς ou vers le σῶμα. Ainsi pour Origène comme pour les philosophes de son temps, un homme tel que le forme la nature et tel qu'il naît, est un composé d'âme et de corps, de ψυχή et de σῶμα. Ce n'est pas un corps d'homme que s'approprie le Logos en s'incarnant, c'est un homme réel [1].

« L'immortel dieu-Logos, dit Origène, s'approprie un corps mortel et une âme humaine » [2]. Ce qui est divin en Jésus-Christ, c'est uniquement le Logos. Ce n'est pas l'homme ; ni l'âme ni le corps. « Nous n'entendons pas que le corps alors visible et sensible de Jésus était dieu. Que dis-je ? le corps ? non, ni l'âme » [3]. Origène insiste beaucoup sur cette distinction entre le dieu-Logos qui est en Jésus-Christ et l'homme Jésus. L'Évangile nous donne la généalogie de l'homme Jésus, et dans le Prologue de Jean nous dévoile l'origine du dieu-Logos [4]. Quoiqu'il se soit approprié l'homme Jésus, le dieu-Logos conserve son indépendance. « Les évangiles ne savent rien d'un Logos qui serait limité et qui n'existerait pas en dehors de l'âme et du corps de Jésus » (*C. Cels.*, II, 9 vers la fin). Le Fils de Dieu est absolument maître de son âme comme de

1. C'est dans le chapitre que nous consacrerons à l'anthropologie ou psychologie d'Origène que nous étudierons plus spécialement sa doctrine de la ψυχή.

2. *C. Cels.*, IV, 15, même affirmation à deux reprises dans *C. Cels.*, III, 28 et 29 : ἀναλαβὼν ψυχὴν καὶ σῶμα ἀνθρώπινον. Voir aussi le commentaire des Romains VI, page 69, éd. Lomm. et hom. in Lucam, XIX, p. 155 Lomm.

3. *C. Cels.*, II, 9, Voir tout le passage.

4. *C. Cels.*, VI, 77 (Kœt., p. 118, 11).

son corps. C'est une prérogative qui n'appartient qu'à lui. Ni Moïse, ni les patriarches, ni les prophètes, ni les apôtres, n'auraient pu dire comme lui : Personne ne me ravit mon âme, je la donne de moi-même. J'ai le pouvoir soit de la donner soit de la reprendre. C'est la thèse qu'Origène soutient dans un passage important et caractéristique du commentaire de Jean, (XIX, 16 à 18).

La distinction qu'il fait entre le Logos et l'homme Jésus dont l'union constitue la personne du Sauveur, est fort utile à notre théologien pour expliquer certains textes évangéliques embarrassants. Il met sur le compte de l'homme Jésus tous les traits qui dénotent une faiblesse de sa part. Ce sont justement ceux que relevait Celse avec le plus de vivacité pour prouver que le Christ n'avait rien d'un dieu. Origène répliquait en disant que Celse n'avait pas compris que par exemple le mot de Jésus : mon âme est triste jusqu'à la mort, ou la défaillance de l'agonie de Gethsémané n'étaient pas le fait du Logos, mais de l'homme. Ce n'est pas le dieu-Logos qui meurt sur la croix, c'est uniquement l'homme Jésus. Sur ce point, la pensée d'Origène rejoint celle de la plupart des théologiens gnostiques. Néanmoins, c'est ce qu'il n'a cesser d'enseigner. Celse, dit-il, se trompe quand il prétend que les prophètes ont prédit la mort du Fils de Dieu. C'est le crucifiement de l'homme Jésus qu'ils ont annoncé. Au surplus Jésus lui-même a déclaré aux Juifs qu'ils « cherchaient à le faire mourir lui qui était un homme qui leur avait dit la vérité ». (*C. Cels.*, VII, 15 et 16). Dans son commentaire de cette parole de Jésus, Origène n'est pas moins explicite. « Le Sauveur a clairement enseigné que ce que les Juifs recherchaient pour le faire périr, ce n'était pas un dieu, mais un homme » (*In Johan.*, XX, 11 à la fin) [1].

1. Signalons un passage quelque peu déconcertant du commentaire de Jean (I, 32). Le Baptiste dit : « Un homme, ἀνήρ, vient après moi ; c'est, dit Origène, que l'homme du Fils de Dieu, celui qui est mêlé à sa divinité,

Mais si nette et tranchée que soit la distinction que fait notre théologien entre le dieu-Logos et l'homme Jésus, il se refuse à les séparer. Il n'admet pas qu'ils soient simplement juxtaposés dans la personne du Sauveur. Origène affirme l'union des deux éléments. C'est une union organique. « Nous ne séparons pas le Fils de Dieu de Jésus. Après l'économie, c'est-à-dire après l'incarnation, l'âme et le corps de Jésus sont devenus absolument un avec le Logos » (*C. Cels.*, II, 9 à la fin).

L'union est si vraiment organique que la nature d'homme qui est en Jésus-Christ subit une transformation. « Que nos critiques sachent que celui que nous croyons être dieu et fils de Dieu depuis le commencement, c'est le Logos même, la Sagesse même, la Vérité même, et que, je ne dis pas seulement par leur association avec lui, mais par leur identification et leur mélange avec lui, son corps mortel et son âme mortelle ont obtenu ce qu'il y a de meilleur ; par leur participation à sa divinité, ils se sont transformés en dieu ». Puis Origène entreprend de justifier son assertion. Il le fait à l'aide de la doctrine philosophique du substratum et des qualités. « Si ce que nous disons de son corps étonne quelqu'un, qu'il songe à la doctrine des Grecs au sujet de la matière qui en elle-même n'a point de qualités, mais qui revêt celles qu'il plaît au Créateur de lui attribuer, si bien qu'il arrive souvent qu'elle se dépouille de ses premières qualités et qu'elle en revêt de supérieures. Si cette doctrine est saine, quoi de surprenant si par la volonté providentielle de Dieu la qualité de mortalité inhérente au corps de Jésus se mue en une qualité éthérée et divine » [1]. A Celse enfin

est plus ancien que celui qui est né de Marie ». Le Baptiste déclare qu'il ne le connaissait pas. Cependant n'avait-il pas tressailli dans le sein de sa mère lorsqu'il entendit la salutation de la Vierge ? Il semble bien qu'Origène a imaginé son étrange idée pour résoudre la contradiction des textes. L'habitude de l'allégorie développait la fantaisie.

1. *C. Cels.*, III, 41. Il est encore plus explicite au § 42. Que l'on

qui prenait à son compte l'histoire de l'adultère de Marie avec Panthère, Origène oppose un argument dont Platon lui garantit la vérité. L'œuvre accomplie par Jésus de son vivant et surtout depuis sa mort, suppose une personnalité exceptionnelle. Comment aurait-elle pu naître du commerce qu'on prétend? Cette naissance a dû être extraordinaire et digne du dieu-Logos (*C. Cels.*, I, 32, 33). Ailleurs encore il insiste sur l'étroite union de l'âme de Jésus et du Logos (*C. Cels* , VI, 47).

Ne soyons pas trop étonnés de surprendre ici et là dans la doctrine d'Origène des incohérences et des contradictions au moins apparentes. Il lui arrive d'employer le terme d'âme dans le sens platonicien plutôt que dans le sens aristotélicien. Il semble alors que la ψυχή de Jésus se confonde et s'identifie avec le Logos. On peut se demander aussi comment il se fait que si l'homme Jésus, âme et corps, se mue en dieu, il meure sur la croix. Ce sont là des contradictions plus apparentes que réelles. En général, elles proviennent de la nécessité où s'est trouvé notre théologien d'accommoder sa doctrine aux textes bibliques. Grâce à l'allégorie, il opérait cet ajustement presque toujours sans trop de peine. Parfois la parole scripturaire offrait une résistance dont il ne parvenait pas à avoir raison. Impossible de l'éliminer ; il fallait lui faire une place. On en verra de frappants exemples dans la doctrine de la Rédemption de notre théologien. De là des entorses plus ou moins fortes à la logique. On aurait tort de les prendre au sérieux.

Pour comprendre les idées d'Origène que nous venons d'exposer, il faut autant que possible les plonger en quelque sorte dans l'ambiance grecque et philosophique de son temps.

veuille bien peser les termes suivants : ...φήσομεν ὅτι εἰπερ δυνατὸν ἀμείβειν ποιότητας τὴν ὑποκειμένην πάσαις ποιότησιν ὕλην, πῶς οὐ δύνατον καὶ τὴν σάρκα τοῦ Ἰησοῦ ἀμείψασαν ποιότητας γεγονέναι τοιαύτην ὁποίαν ἐχρῆν εἶναι τὴν ἐν αἰθέρι καὶ τοῖς ἀνωτέρω αὐτοῦ τόποις πολιτευομένην...

L'esprit grec avait toujours trouvé tout naturel qu'un dieu apparût sous forme humaine. Ce pouvait être une divinité qui revêtait cette forme, ou un héros qui était promu à la dignité de dieu. Pas de religion plus anthropomorphique que celle des Hellènes. L'anthropomorphisme était une habitude de leur esprit. C'est si vrai que pour le Grec le problème de l'humanisation d'un dieu comme celui de la déification d'un homme n'offrait aucune difficulté, ne se posait même pas. C'est sans doute la raison pour laquelle les Grecs d'Orient n'éprouvaient aucune répugnance à diviniser les empereurs. Même un platonicien n'avait aucun scrupule à croire qu'un Dieu était devenu un homme, pourvu que ce ne fût pas le Dieu suprême. C'est exactement le sentiment de Celse.

Origène est un Grec ; il en a la mentalité. Aussi l'idée que le Logos, dieu du deuxième degré, se soit associé une nature d'homme, et soit apparu sous forme humaine, tout en restant lui-même dieu ou Logos, n'a rien qui l'étonne. Il n'y voit aucune difficulté. Comment ce Dieu est-il devenu homme, et quels sont ses rapports avec le Dieu suprême, c'est un problème qu'il ne soulève pas. A peine l'effleure-t-il. — Puis pour un Grec, ce n'était pas un simple corps humain qu'un dieu revêtait ; il devenait un homme très réel, fort supérieur à l'être humain, mais avec les mêmes passions et le même caractère. Pour un latin, l'anthropomorphisme existait à peine. Dans sa religion les dieux étaient fort incolores, exsangues ; souvent ils n'étaient que de pures abstractions, comme tant de divinités auxquelles on élevait des temples. Il lui était plus facile qu'à un Grec de se borner à croire que ces dieux revêtaient un simple corps humain. Son imagination n'avait pas besoin comme celle d'un Grec de se représenter ce corps humain comme un véritable homme. Cette différence entre la mentalité grecque et la mentalité latine se traduit dans les termes mêmes qui désignaient le phénomène. Un Grec l'appelle une humanisation du dieu, ἐνανθρώπησις, un latin

dit une incarnation (incarnatio, caro). Origène en vrai Grec qu'il est, déclare que le dieu-Logos s'est approprié un homme, donc un corps et une âme ; jamais il ne dit que le Logos a simplement revêtu une chair d'homme. Pour lui, comme pour tout théologien resté grec, il ne peut y avoir qu'une alternative. Ou le Logos s'associe un homme complet. C'est un dieu-homme. Ou la forme humaine n'est qu'une apparence δόκησις, φάντασμα. Mais jamais le Christ n'a pu être pour lui Dieu ou un dieu qui a revêtu un corps comme on revêt un vêtement. — Enfin Origène veut-il faire ressortir la grandeur du Sauveur, il n'a d'autre ressource que de soutenir que l'âme et le corps du Christ étaient plus excellents que l'âme et le corps fût-ce d'un Moïse, des patriarches, des prophètes. Il lui était possible d'affirmer que le Logos communiquait ses qualités à l'homme qu'il faisait sien, et même que grâce à cette participation, l'homme Jésus uni au Logos devenait dieu. C'était la limite à l'exaltation du Sauveur que lui imposait sa conception même du Logos. Il ne pouvait entrer dans son esprit que Jésus-Christ fût de même substance que Dieu. Ce qu'il y avait de commun et d'identique entre le Père et le Fils, c'était et ce ne pouvait être que la volonté. Lorsque dans le *De Principiis* cette limite est méconnue, c'est le fait de Rufin.

Un jour viendra où s'atténuera la vraie mentalité grecque et philosophique. Il ne restera guère du génie hellénique que la dialectique, la forme. Le Logos ne sera plus qu'une formule évidée de son contenu. Rien n'empêchera alors les théologiens de proclamer le Fils consubstantiel du Père.

CHAPITRE X

DU RÔLE ET DE L'ACTION DU LOGOS-JÉSUS

Jusqu'à son humanisation, ἐνανθρώπησις, le Fils de Dieu d'Origène ne se distingue en rien d'essentiel du Logos de la philosophie. Il est le Logos. Comme celui des philosophes platoniciens, il est l'organe créateur ; il entretient et anime le Cosmos, il fait vivre l'humanité. Comme le Logos (ou les logoi, les démons) des philosophes inspire des oracles, celui d'Origène inspire les prophètes. Mais ce Logos a fait sien un homme. Il est désormais composite, σύνθετόν τι. Il s'appelle Jésus-Christ. Quelle est maintenant son action ?

Ici une question préalable pourrait se poser. On peut se demander s'il n'y a pas lieu avant tout de distinguer entre l'action que déploie Jésus tant qu'il est sur la terre et celle qui appartient au Ressuscité. En fait Origène ne fait pas cette distinction. D'après lui, le rayonnement spirituel de Jésus-Christ se prolonge après sa vie terrestre et ne change aucunement de caractère.

Quel est donc le rôle que notre théologien attribue au Logos-Jésus ? Quelle est la nature de l'action qu'il exerce ?

Fort heureusement Origène nous renseigne sur ce point avec une abondante précision [1]. C'est à propos de son interprétation de la première phrase du Prologue du IVe évangile. Il précise tout d'abord en termes très nets

1. *In Johan.*, I, 16-39. Voir notamment § 20.

le caractère de l'action du Sauveur. « Dieu, dit-il, est absolument un et simple, mais le Sauveur est multiple, parce que nombreux sont les êtres qu'il doit sauver. En conséquence, il nous faut rassembler toutes les appellations du Fils, examiner ce qu'elles signifient. Elles n'auraient pas été aussi nombreuses si les saints étaient demeurés dans la béatitude comme ils avaient commencé. Vraisemblablement il eût simplement été Sagesse, ou Logos, ou Vie, en tout cas, Vérité. Il n'aurait pas reçu tous les autres noms qu'il a pris à cause de nous » (20).

Ainsi le Sauveur n'a pas un caractère uniforme, absolu comme Dieu, il est πολλά ; multiples et divers sont ses aspects. Cette variété de caractères lui est imposée par sa mission. Le Sauveur doit s'adapter aux différentes catégories d'hommes et d'êtres. Pour les uns, il suffit qu'il soit le crucifié. Pour d'autres, il convient qu'il soit la Vérité. Tel caractère de Jésus-Christ échappe à tels hommes, qui sont incapables de le comprendre, ou qui ne sont pas dignes de saisir cet aspect du Sauveur. Ainsi Jésus ne se transfigure que devant trois de ses disciples. Il ne révèle le sens profond des paraboles qu'aux initiés. Le Ressuscité ne se montre qu'à un petit nombre. Sans cette multiplicité de caractères et de fonctions, il ne pourrait opérer la rédemption du monde.

Puis Origène passe en revue les titres divers qui sont donnés au Fils de Dieu dans les Écritures. Il commence par ceux du Nouveau Testament, en particulier ceux du IV[e] évangile. Voici d'abord l'ἀρχή. Parmi tous les sens qu'a ce terme, il y a celui de cause ou principe. L'ἀρχή, c'est ce que les philosophes appelaient τὸ ὑφ' οὗ, la cause première, la cause créatrice. Ce terme lui rappelle un texte qu'il cite avec prédilection. C'est le discours de la Sagesse dans Proverbes, VIII, 22 : Dieu m'a créé principe de ses voies en vue de ses œuvres. Qu'est-ce que cette Sagesse ? C'est l'ensemble des Idées éternelles, des archétypes, des logoi ou forces divines. La première phrase du Prologue

signifie donc que le Logos se confond avec la Sagesse, avec la Cause. Voilà un premier aspect du Logos.

A première vue cependant, il semble d'après le texte que nous analysons (§§ 19 ; voir aussi I, 34) qu'il y ait deux entités intermédiaires, la Sagesse et le Logos. En réalité, la différence est uniquement verbale. Comme si souvent, ce sont les textes scripturaires qui l'ont suggérée à notre théologien. Origène ne connaît qu'un seul intermédiaire. C'est le Logos ou, comme il préfère l'appeler, le Fils de Dieu. Dans l'école de Valentin, on distinguait entre Sophia, Monogène, Logos, Christos. Les intermédiaires sont plusieurs sans que pour cela la diversité des fonctions respectives soit bien claire. Rien de pareil chez Origène.

Logiquement le commentateur devrait ensuite interpréter le terme de Logos. Pour diverses raisons, il en ajourne l'explication.

Voici les appellations proprement johanniques. Le Fils de Dieu est lumière, lumière du monde, lumière des hommes, lumière véritable. Tous ces termes désignent sa fonction d'illuminateur des esprits. « Le Sauveur illumine non les corps, mais par sa vertu incorporelle l'intelligence incorporelle » § 25. « Il est la lumière du monde intelligible, je veux dire des âmes douées de raison qui se trouvent dans le monde sensible ». « De même que lorsque le soleil répand sa lumière, la lune et les étoiles voient diminuer leur pouvoir d'éclairer, de même ceux qu'illumine le Christ et qui ont recueilli ses rayons, n'ont pas besoin d'intermédiaires ou de ministres, qu'ils soient apôtres, prophètes, ou même, si j'ose dire la vérité, des anges. J'ajouterai même qu'ils n'ont pas besoin davantage des puissances supérieures ; ils sont instruits directement par la lumière du Premier-né. Mais à ceux qui sont inaptes à recueillir les rayons du Christ, les saints agissant en ministres procurent une illumination bien que moindre que la première. » « Même alors ils ont de la peine à recevoir

cette illumination et à s'en remplir » (25). Puis le Fils de Dieu est appelé Résurrection. « Il a ce titre parce qu'il effectue le dépouillement de toute mortalité et fait naître la vie proprement dite » (27). « On apprend comment il est le chemin quand on suit la voie de la sagesse et que l'on pratique les actes de salut ». « Le Monogène est la Vérité en ce qu'il embrasse selon la volonté du Père avec une entière clarté l'ensemble complet des principes de l'Univers et y fait participer, en tant qu'il est la Vérité, chacun selon son mérite ». « Il est la Vie, attendu qu'en lui est le principe même de la vie pure et sans mélange ». Il est la porte, parce qu'on ne peut parvenir au Père que si l'on s'est élevé à la divinité du Fils. Il est berger, en ce que dans sa bienveillance il conduit à un état meilleur les âmes qui « comme des brebis sont douces et simples, mais ne se dirigent pas par la raison ». Les appellations de Christ et de Roi sont pour Origène l'occasion de rapprochements fort ingénieux. « Le Premier-né est appelé Roi pour signifier sa souveraineté sur toute la création ». La fin du paragraphe 28 éclaire en termes heureux les rapports du Christ-Roi avec les hommes. « Comme il y a des gens pour lesquels Christ est le berger qui paît ses brebis parce qu'ils ont le caractère doux et rangé, mais qui ont peu de raison, de même il y a des gens pour lesquels il est un roi parce qu'à la piété ils ajoutent la raison. Parmi ces derniers il y a des différences. La direction royale comporte des degrés. Pour les uns, elle a un caractère plus mystérieux, plus transcendant, plus divin; pour d'autres elle se fait plus humble. Je dirais volontiers que ceux qui ont contemplé les choses incorporelles, parvenus par la raison par delà le domaine sensible, sont régis par le Fils unique en sa qualité de nature transcendante, tandis que ceux qui ont simplement saisi le principe du monde visible et par là arrivent à l'idée du créateur, gouvernés eux par la raison, ont le Christ pour Roi ».

Origène voit dans les termes évangéliques de maître et

Seigneur (διδάσκαλος, κύριος) une nouvelle preuve que le Logos-Jésus s'accommode aux diverses catégories de fidèles. Il est Seigneur, pour ceux qui ne sont pas encore « ses amis » et dont la piété consiste dans la « crainte ».

Dans l'évangile johannique, Jésus s'intitule « la vraie vigne ». C'est l'occasion pour notre théologien de mettre en relief un autre aspect de l'action du Logos-Jésus. C'est une page très caractéristique de l'auteur. Il rappelle d'abord le Psaume CIII, 15 : le vin réjouit le cœur de l'homme. Puis à la lumière de cette parole il montre comment le Sauveur est la vraie vigne. « Si le cœur, ἡ καρδία, est la faculté pensante, et si c'est le très excellent Logos qui le réjouit en le transportant, ἐξιστῶν, en dehors des choses humaines, en l'inspirant, ἐνθουσιᾶν ποιῶν, et en l'enivrant d'une ivresse qui n'est pas de la déraison, mais qui est divine, il faut conclure que celui qui procure le vin qui réjouit le cœur est la vraie vigne » (30). Il est clair qu'Origène s'inspire ici de Platon. Il se souvient du célèbre passage du Phèdre sur l'enthousiasme sacré et de l'ivresse révélatrice du caractère célébrée dans les premières pages des Lois [1].

Mais dans le IV[e] évangile Jésus ne s'appelle-t-il pas le pain de vie? Le rapprochement du pain et de la vigne permet à Origène de préciser encore sa pensée. « Comme le pain nourrit, fortifie et affermit le cœur de l'homme, tandis que le vin l'égaie, le réjouit et le détend, considère si l'enseignement moral, source de vie pour celui qui tout ensemble apprend et met en pratique, n'est pas le pain de vie, et si les idées transcendantes et secrètes qui communiquent l'allégresse et l'enthousiasme sacré, réservées à ceux qui font du Seigneur leur joie, attendu qu'ils aspirent non seulement à être nourris, mais aussi à jouir, ne

1. Voir *Phaedr.*, 244 A sqq. ; 249 D ; *Banquet*, 215 D ; *Théétète*, 155 D ; *Lois*, I, 645 D à 649 C. Il est certain qu'Origène connaissait bien ces traités de Platon. Dans le *Contra Celsum*, il cite souvent le Phèdre.

proviendraient pas de la vraie vigne et ne seraient pas désignées par le terme de vin » (30). C'est l'idée que le Sauveur est maître de l'extase.

Au paragraphe suivant, l'explication que notre commentateur donne des appellations de l'Apocalypse : le premier et le dernier, l'alpha et l'omega, l'amène à souligner encore l'idée que le Logos-Jésus s'accommode aux diverses catégories des êtres doués de raison. Nous les connaissons. Ce sont les dieux, les trônes, les seigneuries, les puissances, les anges, les hommes. Jésus-Christ est sauveur en se faisant bien plus que saint Paul tout à tous. Pour les dieux, il se fait dieu, pour les anges, ange, pour les hommes, homme, pour les morts, mort lui-même.

Après les appellations du Nouveau Testament, viennent celles qui sont particulières à l'Ancien Testament. Le Fils de Dieu y est appelé glaive, dard, esclave. Chacun de ces termes est pour l'interprète l'occasion de déployer une ingéniosité et une subtilité inépuisables. C'est toujours la même idée. Ces termes illustrent les rapports du Logos et des hommes. Comme ils appartiennent à l'Ancien Testament, ce sont des rapports moraux à l'exclusion des rapports métaphysiques.

Une dernière série d'appellations toutes tirées du Nouveau Testament ne laisse pas d'embarrasser notre théologien. Jésus-Christ est appelé agneau, brebis, expiation, propitiation. Origène n'y insiste pas (33). Sa doctrine de la Rédemption nous donnera l'occasion d'y revenir.

Dans les derniers chapitres de ce premier tome, il reprend l'explication particulière du titre de Logos. Le Fils de Dieu est ainsi dénommé « parce qu'il nous débarrasse de tout ce qui est contraire à la raison, et il nous rend véritablement rationnels ». Le Logos a une double fonction. L'une consiste à se communiquer à toute la race humaine. C'est de lui qu'elle tient sa raison. L'autre, c'est de révéler le Père et « les secrets du Père ». Enfin c'est par lui que le Cosmos est affermi. Origène en revient à

l'interprétation habituelle de ce terme de Logos. La distinction qu'il fait ici (37 et 21) n'a pas de véritable importance.

Si cette analyse ne nous apprend rien de plus sur la doctrine du Logos d'Origène, elle sert admirablement à illustrer et à préciser la sorte d'action qu'il attribue au Logos-Jésus, à Jésus-Christ. Sa fonction essentielle est d'être le grand intermédiaire. Comme il s'agit maintenant moins du Logos proprement dit que du Logos devenu homme, ce n'est pas sur sa fonction cosmologique qu'insiste Origène, c'est sur le rôle actuel et permanent qu'il joue auprès des êtres doués de raison, notamment auprès des hommes. Il est l'illuminateur des esprits, le transmetteur de vie divine aux êtres doués de raison, l'éducateur des âmes, le mystagogue et l'initiateur qui les conduit ou qui les reconduit après leur chute au monde transcendant. Toute cette interprétation des appellations scripturaires applicables d'après lui au Fils de Dieu lui sert à mettre en plein relief l'action morale, intellectuelle et spirituelle de l'Intermédiaire.

Cette conception du rôle de Jésus-Christ est pour notre théologien d'une importance capitale. C'est sur elle qu'est fondée en dernière analyse sa foi chrétienne. A Celse qui soutenait que Jésus n'avait rien d'un dieu, et que les chrétiens auraient pu diviniser un objet plus digne de leur foi et de leurs hommages, Origène répliquait en lui rappelant que le Christ faisait chaque jour de nouveaux adeptes, qu'il transformait leur vie, qu'il se les attachait au point que ni les supplices, ni la mort ne pouvaient les amener à le renier. Cette action qui se prolonge et même s'intensifie depuis sa disparition, n'est-elle pas la preuve de sa divinité?

Dans cette action essentiellement morale qu'il attribue au Christ, il est un aspect qui séduisait plus spécialement Origène. C'est que le Christ initie à tout le moins une élite à la gnose transcendante. Il enivre les initiés « du

vin des visions mystiques ». C'est l'idée qu'il développe dans son interprétation de la parole : Je suis la vraie vigne. Il l'a reprise, exposée, célébrée avec une ampleur qui émerveillait Jérôme et tant d'autres dans son commentaire du Cantique des Cantiques.

A l'exception de quelques fragments, l'original de ce dernier écrit a été perdu. Rufin en a donné une version abrégée en quatre livres. Il n'est pas douteux qu'il en a remanié maint passage ; il en a sûrement atténué les hardiesses doctrinales ; il est probable qu'ici comme ailleurs il a introduit plus d'une correction dictée par son orthodoxie. Origène avait d'abord composé un commentaire du Cantique des Cantiques en deux livres [1]. Ce commentaire, il l'avait plus tard refondu et développé en un écrit de dix tomes. En même temps, il a laissé sur le même sujet deux homélies que Jérôme nous a conservées en une fort belle traduction. Est-elle fidèle ? Il l'affirme. Cependant Jérôme avait l'habitude de donner à ses versions une allure littéraire que n'avait pas l'original. Dans le prologue du commentaire, Origène mettait bien en lumière les inconvénients, d'après lui les défauts de la méthode d'interprétation littérale. A prendre le Cantique des Cantiques à la lettre, on ne pouvait plus y voir qu'un épithalame, un hymne à l'amour sensuel. Il fallait donc l'interpréter dans un sens tout allégorique. L'auteur caractérise ensuite les trois écrits que la tradition juive attribuait à Salomon. A eux trois ils contiennent toute la philosophie, y compris même la dialectique. Les Proverbes exposent la morale, τὰ ἠθικά, l'Ecclésiaste la physique, τὰ φυσικά, le Cantique des Cantiques la gnose, ὁ θεωρητικὸς λόγος. C'est le manuel du mysticisme chrétien.

Dans le Cantique, le fiancé ou l'époux, *sponsus*, c'est le Logos-Christ. Il conduit les âmes à la contemplation et à la gnose transcendante. L'épouse ou fiancée, *sponsa*

1. Voir Harnack, *Altchr. Litter.*, 1er vol., p. 358.

représente soit l'Église soit l'âme. L'Église a eu la Loi et les Prophètes ; elle demande le Christ-Logos : *osculetur me*. Ses baisers consistent en « paroles de foi, de charité et de paix ». Si l'épouse représente l'âme, elle en exprime les expériences ; elle a traversé les étapes premières, la physique et la morale. Elle voudrait maintenant pénétrer dans les mystères de la sagesse et de la science, « comme l'époux céleste entre dans ses appartements ».

Ainsi le Fils de Dieu devenu homme est le maître de la gnose transcendante. Il n'est pas douteux qu'Origène a composé son commentaire en pensant au *Banquet* et au *Phèdre* de Platon. Son imagination évoque l'ascension de l'âme du philosophe qui s'élève au sommet du monde visible, qui tout à coup embrasse le spectacle des Idées éternelles, et qui tressaille d'une indicible allégresse. C'est l'enthousiasme sacré, c'est l'ivresse divine qu'inspire la révélation du monde transcendant. Cependant la vision que le commentateur du Cantique évoque se distingue par un trait particulier de celle de Platon. L'objet de celle-ci est impersonnel. Ce sont les Idées éternelles. Dans le commentaire du Cantique, ce qui est au premier plan, c'est l'initiateur de la gnose céleste. C'est lui dont Origène ne se lasse pas de retrouver les traits dans le texte biblique. Il ne le sépare pas de la gnose elle-même. Encore un peu et il le substituerait à la vision béatifique elle-même. Au bout du compte, l'objet de son mysticisme c'est une personne. C'est par ce trait que se trahit plus que par tout le reste l'inspiration religieuse et chrétienne.

On le voit, ce qui préoccupe Origène, ce ne sont pas les rapports du Père et du Fils, ce n'est même pas la définition précise du dieu-logos, c'est avant tout l'action morale et spirituelle du Christ.

Quelle est la provenance de cette conception ? Où Origène en a-t-il puisé l'idée ? Lui est-elle particulière ?

Ce n'est sûrement pas à la tradition chrétienne populaire qu'il l'a empruntée. Au IIe siècle on ne concevait pas

encore l'action de Jésus-Christ avec cette ampleur. On lui devait la révélation du Dieu unique qui est Père, et de la vie éternelle. Dans le baptême administré en son nom, on était assuré du pardon de ses péchés. Le néophyte sortait purifié et rénové des eaux baptismales. L'esprit avec ses dons multiples prolongeait l'action du Christ. Mais en somme, il n'y avait rien dans ces croyances très simples et très fortes qui pût se comparer à l'idée d'Origène. La foi courante des chrétiens n'a pu la lui suggérer.

Le seul précédent du christianisme primitif dont il pût se réclamer, c'était celui du IV^e^ évangile. L'idée du Logos s'y trouvait au premier plan. Le Logos avait préexisté à toutes choses; il était de nature divine ; il était antérieur à Abraham et aux prophètes. L'auteur de cet évangile avait su admirablement utiliser la notion du Logos pour mettre en relief le caractère divin de Jésus-Christ. Mais d'une action de ce Logos-Jésus qui se serait prolongée après sa disparition, il n'est que fort vaguement question. « Il ne laissera pas les siens orphelins ». C'est le paraclet ou esprit qui continuera et développera l'action du Christ. Cependant l'exaltation du Logos dont est rempli tout le IV^e^ évangile ne pouvait que confirmer chez Origène l'idée qu'il se faisait du rôle présent et permanent de son Logos-Jésus. En effet, le IV^e^ évangile lui a fourni les textes scripturaires essentiels dont il avait besoin pour illustrer et démontrer sa conception. Seulement ces textes ne lui ont servi qu'après qu'il les eût allégorisés dans le sens de son idée. S'il a trouvé avec raison un appui dans le IV^e^ évangile, il ne semble pas qu'il lui soit redevable de sa conception de l'action universelle et actuelle du Sauveur.

Est-ce la philosophie de son temps qui la lui a suggérée ? Certes ce n'est pas impossible. A notre sens, c'est même probable. Il n'est pas nécessaire de rappeler l'importance qu'a prise dans la philosophie postérieure à l'âge classique l'idée du Logos. Aussi bien chez les platoniciens que chez les stoïciens, elle est la doctrine centrale. Péripatéti-

ciens et pythagoriciens ne diffèrent guère sur ce point de leurs émules. Or il n'est pas douteux que dès l'ère chrétienne, on tendait dans ces écoles à souligner le rôle moral et religieux du Logos plus que son rôle métaphysique et cosmologique. Ici, comme si souvent, c'est Plutarque qu'il faut interroger. N'est-il pas le philosophe le plus représentatif de son temps? Dans son traité sur les « délais de justice divine », il n'affirme pas seulement la providence de Dieu, mais il la conçoit comme une action pédagogique divine. La Providence fait l'éducation morale des hommes. Action universelle et constante. Dans son *De defectu oraculorum* il attribue aux démons ou divinités subalternes un rôle d'intermédiaires. Ils agissent sur les hommes ; ils inspirent les oracles; ils transmettent les prières à Dieu et les révélations aux hommes. Par leur nature même, ils sont faits pour être les ministres de l'action divine dans le monde. C'est à tout le moins en germe la conception d'Origène. Philon d'Alexandrie concevait déjà le rôle du Logos comme celui d'une sorte d'éducateur des âmes. Utilisant la doctrine stoïcienne du Logos intérieur, λόγος ἐνδιάθετος, il enseignait que ce « Logos divin réprimande, conseille, soigne et calme les passions » [1].

Ainsi aux premiers siècles de l'ère chrétienne l'idée existait. Certains philosophes concevaient une action divine essentiellement morale et spirituelle, exercée par un intermédiaire ou par plusieurs, par un Logos ou par des divinités subalternes. Quand la pensée chrétienne s'est-elle approprié cette idée ? La pénurie de notre documentation ne nous permet guère de préciser. La première fois qu'elle apparaît chez les chrétiens, c'est chez les théologiens gnostiques. Nous en avons la preuve claire et précise dans un long fragment du commentaire sur Jean d'Héracléon, disciple de Valentin. C'est le fragment qui

1. Pour les textes et les références voir Bréhier, *Philon d'Alexandrie*, 1908, p. 101 et suivantes.

nous a conservé tout entière son exégèse du récit de la Samaritaine. Celle-ci représente peut-être Sophia, sûrement l'âme qui appartient à la catégorie des spirituels, οἱ πνευματικοί. En dépit de son origine, elle est tombée. Christ descend à sa recherche. L'ayant trouvée, il la purifie, l'instruit par ses révélations, la relève. C'est nettement l'idée de l'action pédagogique du Logos divin et céleste. Cette idée, Héracléon l'illustre encore par son explication de la guérison du fils d'un officier royal (Jean IV, 46 et suiv.).

C'est Clément d'Alexandrie qui a eu le mérite de donner à l'idée une ampleur imprévue. Il a conçu l'action du Logos qui est le Christ comme embrassant la vie humaine tout entière. Il en est l'artisan par excellence. Tout d'abord, il lance aux hommes, aux non-chrétiens, le vibrant appel du Convertisseur. Lorsqu'il a attiré des adeptes, il entreprend leur éducation. C'est l'œuvre du Logos-pédagogue. Enfin parmi ces néophytes dressés à la vie chrétienne, il choisit une élite. Il l'instruit, lui communique la gnose chrétienne, lui inculque l'idéal de la vie parfaite. Après les petits mystères, il l'initie aux grands mystères. Il est successivement le Convertisseur, le Pédagogue, et enfin le Docteur.

Ainsi au temps d'Origène, il était bien acquis que le Logos a non seulement joué le rôle que depuis longtemps lui attribuait la philosophie, mais qu'il exerçait sur l'humanité une action morale et religieuse. La pensée chrétienne avait accueilli cette idée. Les précédents existaient. Origène les a suivis. Son œuvre à lui a consisté à dégager l'idée des généralités, à la préciser, à lui donner un fondement scripturaire, à en montrer, par l'utilisation des textes bibliques la plus ingénieuse, les multiples et diverses applications [1].

1. Dans cet exposé du rôle et de l'action du Christ d'Origène, il n'est pas question de son œuvre de Rédempteur. Ce n'est pas que notre théologien la méconnaisse. Bien au contraire. Mais il nous a paru préférable de l'exposer dans le chapitre qui traitera de sa doctrine de la Rédemption.

CHAPITRE XI

L'HUMANITÉ DU CHRIST D'ORIGÈNE

D'après Origène, le Fils de Dieu, l'Intermédiaire coéternel de Dieu s'est approprié l'homme Jésus. Que pense notre théologien de cet homme, de la tradition évangélique relative à ses actes et à ses paroles? [1].

Il importe de ne pas oublier que Celse ne critique pas l'histoire évangélique en rationaliste. Sans doute, il fait beaucoup de remarques dont une critique négative pour-

1. Nous sommes renseignés sur ce point d'abord par le *Contra Celsum*. Celse avait mis dans la bouche d'un Juif toute sa critique de l'histoire évangélique. Origène l'a reproduite et l'a discutée en détail. La critique de Celse portait principalement sur la naissance de Jésus, ses miracles, sa passion, sa résurrection. C'était le cadre de sa vie. La réfutation d'Origène nous fait connaître ce qu'il pense de ce cadre. Nous possédons ensuite une partie de son commentaire sur Matthieu; voir Migne ou Lommatzsch. D'après le catalogue de Jérôme (voir Harnack *Geschichte der altch. Litt.*, I, p. 334), cet ouvrage comptait 25 tomes. Il en reste les tomes X à XVII, qui nous donnent l'explication de Matth., XIII, 36 à XXII, 30. Il existe encore deux fragments grecs. Ce commentaire tel qu'il nous a été conservé, porte sur la matière même de l'histoire évangélique, c'est-à-dire sur les actes de Jésus, ses paroles, ses paraboles. Avec ces deux sources, nous apprenons ce qu'Origène pense de la tradition relative à Jésus. Ce qui reste de son commentaire du IV^e^ évangile, nous renseigne sur ce qu'il pensait de la tradition dite johannique. De ce commentaire sur Matthieu, il nous est parvenu une sorte d'abrégé, un « tractatus » en 145 chapitres. Le traducteur est anonyme et paraît avoir été antérieur au IX^e^ siècle. Enfin 39 homélies sur Luc traduites par Jérôme nous sont parvenues. Ces versions latines sont naturellement des sources secondaires et ne peuvent être utilisées que comme complémentaires des textes grecs.

rait faire son profit. Mais ce n'est pas parce que cette histoire heurte sa raison et lui paraît fourmiller d'invraisemblances qu'il la rejette.

La question qu'il se pose n'est pas : est-ce une histoire possible ou impossible, vraie ou fausse, mais est-ce une histoire digne d'un personnage divin. Celse n'a aucune difficulté à admettre qu'un dieu soit apparu sous forme humaine, mais si Jésus a été un dieu, il faut que sa carrière ait été celle d'un dieu. Celle de Jésus, l'a-t-elle été ? Sa qualité de dieu éclate-t-elle dans ses faits et gestes ? A-t-il les signes de la divinité ? C'est à ce point de vue qu'il examine l'histoire évangélique. Comme le résultat de son examen est entièrement négatif, il conclut que Jésus-Christ n'était pas le Fils de Dieu. Il ne mérite pas les hommages que lui prodiguent les chrétiens.

Sa naissance n'a rien de celle d'un dieu, puisque ce Jésus est né de l'union adultère de sa mère et du soldat Panthère. L'étoile de Bethléhem, les Chaldéens, le massacre des Innocents, sont de pures inventions. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas protégé ce Fils sur place ? Qu'avait-il besoin d'envoyer un ange pour ordonner la fuite en Égypte ? Quant à son baptême et à l'apparition d'un oiseau, qui en a été témoin ? Quels miracles dignes de ce nom a-t-il faits ? On l'a cependant mis en demeure d'en produire. Les héros de la légende, Persée, Amphion, Minos, sont censés avoir accompli des actes surhumains. Mais lui ? On ne mentionne que quelques guérisons, une prétendue multiplication des pains, une résurrection. Ce sont des tours d'adresse tout semblables à ceux des charlatans égyptiens. Jésus avait-il un corps qui fût digne d'un dieu ? Celui d'un personnage divin aurait eu une autre naissance. Ce corps se serait nourri autrement. Toute différente eût été sa voix elle-même [1]. On prétend qu'il a pré-

1. Voir l'analyse de M. Rougier, *Celse*, 1925, p. 239 et le texte de Glockner dans la collection des *kleine Texte*, 1924, p. 4 et *sqq*.

dit le reniement de Pierre et la trahison de Judas. Si cela était vrai, Pierre ne l'aurait pas renié, et Judas ne l'eût pas trahi. Au surplus, il se serait mis à l'abri d'une mort qu'il prévoyait si bien.

Sa fin n'a rien eu d'un dieu. Celse souligne l'agonie du jardin des oliviers. Sa résurrection n'est attestée par aucun témoin sérieux. On a enlevé son corps et on a inventé la résurrection.

Origène a parfaitement compris le sens et l'intention de la critique de Celse. Il ne songe à aucun moment à écarter les invraisemblances du récit évangélique, et à le rendre plus acceptable à la raison. Bien loin d'essayer de le rationaliser, il s'applique à en rehausser le caractère merveilleux. La raison, c'est qu'il lui faut démontrer que les actes et les paroles de Jésus sont bien d'un dieu. Son histoire est vraiment celle d'un personnage divin.

Origène est ainsi amené pour réfuter Celse à nous apprendre ce qu'il pense de chaque détail de l'histoire de Jésus. Il nous est dès lors facile de savoir ce qu'il en conserve.

Il repousse la légende de Panthère et affirme le caractère surnaturel de la naissance de Jésus. Pour qu'il fût l'homme avec lequel le Logos s'identifierait, ne fallait-il pas que son corps même eût quelque chose de particulier et d'extraordinaire [1] ? Dans le commentaire sur Matthieu (X, 17), notre théologien admet une tradition qui faisait des frères et des sœurs de Jésus les enfants d'une première femme de Joseph. Marie a été la première des vierges. Origène tient essentiellement à la naissance miraculeuse. Il cherche à l'établir par un grand luxe de preuves de toutes sortes, scripturaires, physiologiques, philosophiques.

1. Παράδοξον... ἐξαίρετόν τι I, 33. Comparez *Hom. in Lucam*, VII; nisi enim fuisset coelestis et beata nativitas Salvatoris, nisi habuisset divini aliquid et humanitatem hominum supergrediens, nunquam totum orbem illius doctrina penetrasset. Tout le passage mériterait d'être cité, voir Lomm., vol. V, p. 110, 111.

Il maintient le récit des rois mages. L'explication qu'il en donne est fort curieuse. Le traité d'un certain Chaerémon sur les comètes, lui fournit des arguments pour établir la réalité de l'étoile. Les mages se sont aperçus qu'il y avait dans le monde invisible une vive perturbation. Ils ont compris qu'un grand événement se préparait.

S'il interprète les détails du baptême de Jésus et y voit les signes d'une réalité d'ordre céleste, Origène n'en affirme pas moins la réalité matérielle. La voix, la colombe, ne sont pas de simples symboles.

Sa défense des miracles de Jésus est aussi caractéristique de sa pensée que la critique de ces miracles l'est de la pensée de Celse. Celui-ci ne les trouve pas assez éclatants. C'est de la vulgaire thaumaturgie que Jésus a apprise en Égypte (I, 28 et I, 68). Pour les justifier, il ne s'agit pas de les rendre acceptables à la raison. Il faut les rehausser le plus possible. C'est ce qu'entreprend Origène (II, 48 à 53). Aussi il maintient la réalité des miracles, y compris les trois résurrections. Il semble regretter que celles-ci n'aient pas été plus nombreuses. Cependant il reconnaît qu'il y a des raisons spéciales pour que Jésus se soit limité à trois résurrections. D'ailleurs la supériorité des prodiges opérés par Jésus sur ceux des thaumaturges est prouvée par les effets moraux et spirituels qu'ils produisent. Ils sont de telle nature qu'ils excluent l'idée même que ces miracles soient dûs à la magie et à la fraude.

Celse ne niait pas qu'en principe il soit possible de prédire l'avenir. Comme Plutarque, il croyait aux oracles. Ce qu'il contestait, c'était la clairvoyance prophétique de Jésus. S'il avait réellement prévu la trahison de Judas et sa mort à lui sur la croix, il aurait pris la fuite. Donc les prophéties qu'on lui attribue sont controuvées. A cela Origène réplique que Jésus n'a pas fui parce qu'il ne l'a pas voulu. Il accumule les raisons qui établissent la vérité de ces prédictions (II, 13 à 20).

La Passion exigeait de longs développements (II, 23 et 24; 33 à 42). Elle offrait en effet un terrain plus solide à la critique de Celse. Jésus y apparaissait plus humain qu'ailleurs. Celse avait beau jeu en insistant sur ses supplications, ses larmes, sa sueur sanglante. Autant de traits absolument incompatibles avec le caractère d'un dieu. Que fait Origène? Il n'accorde rien à Celse ; il maintient l'histoire de la Passion avec tous ses détails. Les traits moins héroïques sont à mettre sur le compte de l'homme Jésus. Ce n'est pas le Logos qui est en lui qui gémit et souffre. Ainsi se trouve sauvegardée la Passion. Il a suffi de la débarrasser des traits compromettants.

Origène retrouve tous ses avantages lorsqu'il traite de la résurrection de Jésus-Christ. C'est au tour de Celse d'être embarrassé. Si elle a réellement eu lieu, il est difficile de nier qu'elle ne constitue un signe éclatant de la divinité du Sauveur. Aussi tout son effort consiste à contester la réalité de cette résurrection. Elle n'a eu pour témoins que des gens intéressés à y croire. Elle a donc été imaginée par ceux-ci. Si Celse s'emploie ainsi à ruiner la résurrection du Christ, ce n'est pas parce que sa raison répugne à croire à un miracle, c'est parce que cette résurrection démontrerait la divinité de ce Christ si elle était réelle. Origène sent fort bien l'intérêt et l'avantage qu'il y a à maintenir la résurrection. Il écarte sommairement la principale difficulté en s'efforçant de montrer que pour des raisons de haute sagesse et de convenance morale le Ressuscité ne devait se montrer qu'à ceux qui étaient dignes de le contempler. Les autres hommes devaient se contenter du témoignage de ceux-ci. Puis il exploitait tout l'avantage que procurait à sa cause le triomphe du Ressuscité. Ce n'est pas qu'il ne fasse certaines réserves. Il rejette la conception grossière, matérialiste, littéraliste de la revivification pure et simple du corps de Jésus. Comme l'apôtre Paul dont il se réclame, il déclare que c'est le corps spirituel qui ressuscite (ch. 61).

Ce corps est intermédiaire entre la chair et l'âme ἐν μεθορίῳ τινι (ch. 62). C'est un corps tout lumineux, αὐγοειδὲς σῶμα.

Ainsi Origène maintient intact le cadre de la vie de Jésus. Il en souligne le caractère merveilleux. Tout ce qui nous paraît peu digne d'un dieu est le fait de l'homme que le Logos a fait sien. L'histoire comme le corps de Jésus-Christ sont bien ceux d'un Fils de Dieu.

On peut être tenté de soupçonner que dans son *Contra Celsum* Origène a été plus affirmatif qu'il ne l'était en réalité. C'est un ouvrage de polémique. Il s'agit de défendre la foi chrétienne contre un redoutable adversaire. L'avocat du christianisme ne devait-il pas se garder de concessions imprudentes ? Quand on voit comment notre théologien allégorise le contenu des évangiles de Matthieu et de Jean, on se demande ce qu'il reste de l'histoire évangélique.

Ces soupçons ne paraissent pas justifiés. Sans doute, Origène allégorise les récits évangéliques dans ses commentaires ; il n'en maintient pas moins le sens littéral ou, comme il l'appelle, le sens historique. Il ne l'écarte que pour des raisons qu'il juge très graves. Puis il n'est pas dans ses habitudes de donner le change sur sa pensée. Lorsqu'il prononçait ses homélies, il avait toutes sortes de bonnes raisons pour voiler ses doctrines, et laisser croire au vulgaire qu'il partageait toutes les croyances habituelles. Cette sorte d'accommodation, il ne l'a jamais pratiquée. Il prêche dans ses homélies la même théologie que celle qu'il exposait aux élèves du Didascalée, et qu'il développait dans ses commentaires. La seule concession qu'il fît à ses auditeurs, c'était de ne pas leur exposer certaines hardiesses de pensée qu'ils n'auraient pas comprises. D'ailleurs, il n'y a rien dans ce qu'il a écrit qui permette de soutenir que dans son *Contra Celsum* il ait défendu des doctrines qui n'étaient pas les siennes.

Les huit tomes du commentaire de Matthieu nous

apprennent ce qu'Origène pensait de la matière même de l'histoire évangélique. Ils expliquent en effet la presque totalité des actes et des paroles de Jésus à l'exclusion des récits de l'enfance, de la passion et de la résurrection. C'est son ministère moins le cadre traditionnel.

L'étude de ces tomes nous fait constater, 1° qu'ici, comme dans les tomes du commentaire de Jean qui nous ont été conservés, l'exégète apporte le soin le plus méticuleux à élucider son texte à l'aide de la topographie, de l'archéologie, de diverses sciences. Il ne néglige rien de ce qui pouvait éclairer chaque péricope qu'il explique ; son érudition est remarquable. 2° Selon une méthode qui lui est chère, au moment d'expliquer un récit ou un groupe de paroles de Jésus, il soulève toutes les questions que pouvait susciter ce récit, cette parabole ou cette sentence. Ce sont des ἀπορίαι, et l'on n'imagine pas l'ingéniosité que déploie l'auteur à en soulever. S'il a l'occasion de rapprocher de son texte d'autres passages scripturaires que lui rappelle telle expression ou tel nom propre de son texte, le voilà lancé dans une nouvelle série de questions. Elles rebondissent juste au moment où elles paraissaient épuisées. 3° Dans tout texte biblique évangélique, que ce soit de Matthieu ou de Jean, Origène distingue le sens apparent et le sens profond, le sens historique et le sens philosophique, le sens littéral et le sens allégorique. Il mentionne tout d'abord le sens apparent et littéral du passage qu'il se propose d'expliquer. C'est celui qui paraît naturel au simple bon sens. Il le soumet à une critique fort sévère [1]. Tantôt il le trouve superficiel, βραχύς, terre à terre εὐτελής, insignifiant οὐδὲν ἔχων. Tantôt la lettre lui paraît indigne du Sauveur. A quels calculs puérils on aboutirait si l'on prenait au sens littéral le mot de Jésus à Pierre sur le devoir de pardonner « septante fois sept

1. Exemples : commentaire de Matthieu, X, 20 ; XI, 12 ; XII, 1, 15, 21 ; XIII, 1 ; XIV, 5, 6 ; XV, 1, 21.

fois » au frère qui se repent ! Il lui arrive de relever dans la lettre du texte biblique des inconséquences inadmissibles. Parfois elle se heurte à d'autres textes. La contradiction peut être insoluble. Cependant le sens littéral peut avoir son utilité. C'est celui qui convient aux simples croyants. L'apôtre Paul l'appelait du lait (XII, 31).

Il est manifeste qu'Origène est porté à dédaigner le sens propre et littéral des textes. Il n'hésite pas parfois à déclarer qu'il est bon pour les Juifs et ceux qui leur ressemblent. Néanmoins il ne le sacrifie que lorsque décidément il lui paraît absurde ou invraisemblable. En somme, il le maintient.

Une fois qu'il s'est mis en règle avec le sens littéral et, comme il dit, historique, il se jette à corps perdu dans l'interprétation allégorique du texte. Il le fait avec une véritable allégresse. Pas une ligne des évangiles qui ne recèle un sens profond. C'est la gloire de l'exégète de le découvrir et de le mettre en pleine lumière. Ce sens profond consiste en quelqu'une des doctrines de notre théologien. Tantôt c'est celle de Dieu, tantôt c'est quelque aspect de sa christologie. Bref, c'est sa philosophie religieuse qui transparaît à travers le texte sacré. Elle reçoit ainsi la consécration des oracles de Dieu. Dans les tomes du commentaire de Matthieu qui nous ont été conservés, les exemples abondent. Toutes les paraboles sont allégorisées. Les premiers chapitres du X^e^ tome nous donnent l'interprétation allégorique des paraboles de la perle de grand prix, du trésor, du filet. La mort de Jean-Baptiste signifie la fin de la prophétie. Les deux multiplications des pains sont l'occasion des plus subtiles réflexions. Signalons une très belle page sur l'épisode qui suit la première multiplication des pains, lorsque les disciples sont sur les flots en tempête, et que Pierre essaie de marcher sur les eaux (XI, 6). Jésus s'est retiré sur la montagne pour prier. Pour qui intercède-t-il? Pour les multitudes qu'il a renvoyées et pour les disciples

qu'il a contraints d'embarquer. Il prie pour qu'aucun mal ne leur arrive sur le lac en fureur. « C'est le sens littéral. Que le simple croyant s'en contente. Pour nous, rappelons-nous, si nous nous trouvons exposés à des tentations, que c'est Jésus qui nous a contraints d'embarquer dans le bateau pour le précéder de l'autre côté. Il est impossible en effet d'atteindre l'autre bord sans être mis à l'épreuve des flots et du vent contraire. Puis lorsque nous voyons une multitude de circonstances adverses nous envelopper, et qu'avec beaucoup de peine nous les traversons, considérons que notre embarcation est au milieu de la mer et qu'elle est rudement battue par les flots qui tendent à faire naufrager ou notre foi ou l'une de nos vertus. Mais lorsque nous voyons l'esprit du mal s'opposant à nos entreprises, comprenons que nous avons alors affaire au vent contraire. Lorsque nous avons passé dans cette pénible situation trois veilles de la nuit, — ce sont les ténèbres de la tentation — pendant lesquelles nous avons bien lutté selon notre pouvoir, et nous nous sommes préservés du naufrage de la foi ou de telle vertu — la première veille c'était la lutte contre le Père des ténèbres et de la méchanceté, la deuxième, c'était contre son fils qui « s'élève contre tout ce qui s'appelle dieu ou objet de piété », la troisième c'était contre l'esprit qui s'oppose au Saint-Esprit —, alors nous croyons que pendant la quatrième veille, lorsque la nuit est avancée et que le jour approche, le Fils de Dieu viendra à nous pour calmer la mer en marchant sur les flots. Puis lorsque nous apercevons le Verbe apparaissant devant nous, nous serons saisis de frayeur avant de clairement comprendre que le Sauveur est bien au milieu de nous; nous croirons voir un fantôme, et dans notre terreur nous pousserons un cri. Mais aussitôt lui-même nous dira : prenez courage, c'est moi ; ne craignez pas. Et s'il se trouve parmi nous un Pierre qu'émeut plus vivement cette parole, ce frère qui marche à la perfection mais qui n'est pas encore par-

fait, sortant de l'embarcation, c'est-à-dire se croyant hors de l'épreuve qui l'exerce, tout d'abord s'avancera pour aller sur les eaux jusqu'à Jésus, mais comme il est un homme de peu de foi et qu'il doute encore, il regardera le vent si violent, il aura peur, il commencera à enfoncer, mais il ne subira pas ce malheur parce qu'il appellera Jésus à grands cris..... »

Le récit de la Cananéene n'a pour Origène toute sa portée qu'après qu'il y a retrouvé toutes ses idées relatives aux différentes catégories d'âmes. Chaque trait et chaque détail du récit de la transfiguration comporte un sens mystique. La guérison du lunatique comme la parabole des talents, sont des exemples typiques d'allégorisation. Notre exégète va si loin qu'il reconnaît lui-même la hardiesse de son interprétation et les réserves qu'elle peut susciter. L'épisode du jeune homme riche devient l'occasion d'une discussion approfondie sur la bonté du Père comparée à celle du fils. Ces exemples suffisent, mais y a-t-il une seule page, un seul trait de l'histoire évangélique qu'Origène n'ait pas allégorisé?

L'application constante et radicale de sa méthode d'interprétation à l'Évangile a pour effet de transformer celui-ci de fond en comble. Derrière la lettre se profile toute une philosophie religieuse. La lettre n'est plus que la façade d'un mystérieux édifice. Le sens propre de ce que nous lisons dans Matthieu, dans Luc ou dans le IV^e^ évangile subsiste, mais quelle mesquine figure il fait en face du sens mystique! La signification primitive, réelle, historique des textes évangéliques s'efface, s'évapore, et se volatilise. Entre la réalité qu'ils laissent à tout le moins transparaître et nous, Origène étend un voile épais et opaque qui ne la laisse même plus soupçonner [1].

1. Ces observations s'appliquent aux homélies sur Luc que nous possédons dans la version de Rufin, aussi bien qu'au commentaire de Matthieu.

Il en résulte une conséquence inattendue. C'est que la pensée d'Origène ne doit rien au Jésus qui a vécu, parlé, agi. Disons, si on le préfère, ni l'image de ce Jésus telle que les chrétiens de la première heure l'ont fixée dans les évangiles, ni ses actes et ses paroles n'ont exercé d'influence sur la théologie d'Origène. La matière évangélique n'a pas été l'une des sources de sa pensée. Sa doctrine de Dieu, par exemple, est toute pénétrée de platonisme. Mais quel rapport y a-t-il entre cette doctrine et le Père céleste des évangiles? La tradition vivante des chrétiens de son temps a inspiré sa pensée, formé ses sentiments, créé sa foi. De l'évangile galiléen il a tout ignoré. La géniale allégorisation qu'il en a imaginée lui en a enlevé l'intelligence.

Il est un dernier point que l'historien ne peut négliger. On a constaté et on le constatera encore, la théologie gnostique n'a pas laissé d'exercer à son insu une notable influence sur celle d'Origène. Mais en ce qui concerne les évangiles, celui-ci est franchement plus conservateur que les gnostiques. Comme notre théologien, ceux-ci allégorisent l'Évangile, mais ils n'ont pas comme lui le souci et le respect de la matérialité des faits de l'histoire évangélique. Elle n'existe plus. Pour prendre un exemple concret et authentique, que l'on parcoure les quarante-huit fragments du commentaire sur Jean d'Héracléon, disciple de Valentin, on constatera que partout et toujours les récits évangéliques ne sont pour lui que des illustrations de sa doctrine religieuse. Dans le récit de la Samaritaine, il ne voit qu'une sorte de figuration de l'action rédemptrice du Logos. Il semble bien convaincu que l'évangéliste n'a imaginé ce récit que pour révéler sous une forme accessible aux seuls initiés le drame de la Rédemption.

Origène maintient la réalité des faits que raconte l'évangéliste, mais il y voit, comme il dit, les signes d'une réalité invisible et supérieure. L'art de l'exégète consiste à

discerner ces signes et à les interpréter. Malgré tout, il en prend moins à son aise avec l'histoire évangélique que les gnostiques. Il est moins libre et plus conservateur.

Quelle est l'explication de cette différence ?

Les Basilide, les Valentin, les Marcion, et leurs premiers disciples, Isidore, Héracléon, Ptolémée, Apelle et quelques autres, sont-ils beaucoup moins chrétiens qu'Origène ? Certains historiens modernes du gnosticisme voudraient nous le faire croire. D'après eux, ce ne sont pas des penseurs chrétiens qui ont utilisé la philosophie et peut-être d'autres sources pour construire leur métaphysique religieuse. Ce sont des penseurs non chrétiens qui ont tenté de s'annexer le christianisme, du moins certaines de ses croyances. En ce qui concerne les grands gnostiques du IIe siècle que nous venons de nommer, nous croyons que cette thèse est tout à fait erronée. Nous le demandons, l'épître de Ptolémée à Flore se conçoit-elle si l'auteur n'est pas chrétien ? Voilà un homme qui applique à l'Ancien Testament un critère qu'il emprunte à l'Évangile. Est valable, utile à l'édification, donc à retenir, tout ce qui dans l'Ancien Testament s'accorde avec la parole de Jésus. Ce qui ne s'accorde pas est à rejeter. Est-ce ainsi que l'on raisonne quand on n'est pas chrétien ? Héracléon est le premier à écrire un commentaire digne de ce nom du IVe évangile. Origène l'aura constamment sous les yeux lorsqu'à son tour il commentera cet évangile, et ce gnostique ne serait pas chrétien ! Marcion puisera dans la méditation des Galates l'idée première de sa théologie antijudaïque. Tous ces chrétiens gnostiques du IIe siècle ont fait au Christ la plus large place dans leurs systèmes. C'est ce que les débris de leurs écrits nous permettent d'affirmer. Pourquoi sur ce point capital en croirions-nous plutôt leurs adversaires qui avaient le plus grand intérêt à nous dissimuler la part de christianisme qu'il y avait dans leur pensée ?

Si ces théologiens gnostiques en usent plus librement

avec les évangiles, ce n'est pas parce qu'ils sont moins chrétiens qu'Origène; c'est parce qu'ils appartiennent à un temps où cette liberté était encore possible.

Jusque vers la fin du IIe siècle, la tradition chrétienne, fort riche et touffue, reste très flottante. Ses contours ne sont pas arrêtés. C'est une matière fluide et molle qui s'incorpore encore les éléments les plus disparates. Beaucoup de sentences de Jésus circulent qui ne se trouvent pas dans les évangiles canoniques. Nombre de traditions non écrites sont conservées, par exemple par des presbytres comme ceux dont se réclame Clément d'Alexandrie. D'autres traditions constituent des variantes de celles des évangiles. Origène en connaît plus d'une, par exemple celle des deux mariages de Joseph. Cette tradition encore vivante et orale où se mêlaient le vrai et le faux, l'authentique et le légendaire, était un véritable chaos. Il sera nécessaire d'y opérer un triage, d'en élaguer les éléments parasites, et de la fixer. C'est ce qui se fera. Un Irénée s'emploiera à cette tâche. Mais au temps où enseignaient et écrivaient les théologiens gnostiques, la tradition était encore loin d'être fixée. Elle ne pouvait être alors une gêne pour leur pensée. Il n'est pas surprenant que ces premiers philosophes chrétiens, exégètes et didascales, aient retenu de la tradition seulement les éléments qui s'accordaient avec leur pensée, ou qu'ils aient allégorisé les évangiles sans le moindre souci de la réalité historique qui en était le fondement. C'est en toute tranquillité d'esprit qu'ils pouvaient, soit comme Marcion rejeter tout l'Ancien Testament, soit comme Ptolémée, n'en retenir que ce qui leur paraissait compatible avec l'Évangile. Comme aucune doctrine n'était encore nettement formulée, un Marcion a fort bien pu se figurer qu'en rejetant le Dieu de l'Ancien Testament et en lui opposant celui de Jésus-Christ, il était plus fidèle à celui-ci que la multitude des chrétiens qui mêlaient à leur foi tant de traits de provenance purement judaïque.

Au temps d'Origène, la situation n'était plus la même. La tendance que marque par exemple le symbole de Rome n'a cessé de s'affirmer. Certaines croyances constituent de plus en plus l'armature de la foi chrétienne. Bientôt, en Occident, cette tendance prendra le dessus. Tertullien codifiera les croyances chrétiennes en une règle, et Irénée organisera la tradition et en définira toutes les parties. Sans doute, à Alexandrie, on n'en est pas encore là. L'église de l'évêque Démétrius ne paraît pas posséder encore sa règle. Mais la tradition y est déjà assez arrêtée pour qu'Origène justifie son *De Principiis* en prétendant que ce traité n'est qu'une interprétation de la tradition, et qu'en donnant cette interprétation, il ne faisait que réaliser l'intention des apôtres. Ils avaient laissé à leurs successeurs le soin d'expliquer les vérités qu'ils avaient révélées.

Origène et déjà Clément avant lui, se sentaient moins libres que les théologiens gnostiques. Il ne leur était pas loisible de s'abandonner aux spéculations de leur pensée. Il y avait des ménagements à garder vis-à-vis des simples fidèles. Mais les limites n'avaient encore rien d'étroit. On pouvait rester profondément chrétien, et cependant formuler sa foi en des termes tout à fait étrangers au christianisme. Ce qui distingue ces deux théologiens de leurs prédécesseurs gnostiques, c'est moins une différence de méthode, de culture, d'orientation intellectuelle qu'une différence de temps et de circonstances.

Résumons la doctrine christologique d'Origène.

Dans la personne de Jésus-Christ, l'élément primordial et fondamental, c'est le Logos. Il est l'image et le reflet de Dieu, l'expression même du Père. A ce titre il a toujours existé ; il est coéternel du Père. C'est ce Logos qui est le Démiurge ou créateur effectif du Cosmos. Après la création, immanent dans le monde, il l'a entretenu. Au sein d'Israël il a inspiré les prophètes. Clément ajoutait qu'il a aussi inspiré les grands philosophes.

Cette notion du Verbe ne diffère que par des nuances

à peine perceptibles de la notion alors courante du Logos. Origène s'en empare et lui donne de nouveaux développements. A un moment donné de l'histoire, son Logos « assume », s'approprie et fait sien un homme qui naît d'une vierge. Ensemble le Logos et cet homme constituent Jésus-Christ. Il paraît sur la terre. A partir du jour où il remonte vers son Père, l'action du Logos ainsi associé à l'homme Jésus, devient essentiellement morale et spirituelle. Son action cosmique n'intéresse plus Origène ; il ne la mentionne plus. L'action du Logos-Jésus, du Sauveur, est infiniment diverse ; elle s'adapte à la variété des êtres doués de raison et revêt de multiples aspects. C'est cette action qui convertit tant de gens au christianisme, qui transforme leur vie, et lorsqu'éclate une persécution, en fait des martyrs. « Le Logos revêt en quelque sorte diverses formes. Elles correspondent à la condition morale de ceux qu'il conduit à la connaissance. L'un n'a fait que peu de progrès ; un autre en a fait davantage ; un tel est tout près de la perfection, ou même il y est parvenu » (*C. Cels.*, IV, 16).

Le vrai titre du Logos-Jésus c'est « le dieu du deuxième degré » ὁ δεύτερος θεός. Il vient tout de suite après le Dieu absolu. Dans la pensée d'Origène, c'est la plus haute dignité qui pût lui être conférée. C'est la seule qui soit compatible avec sa conception de Dieu. Il est et il a toujours été le suprême et unique intermédiaire entre Dieu et tous les êtres créés. C'est par son entremise que la vie descend de Dieu, et parvient jusqu'au dernier échelon des êtres. C'est lui qui est l'animateur de l'humanité. Toute pensée bonne et tout élan du cœur vers le bien viennent de lui. Franchement peut-on imaginer rôle plus grand? Le Christ d'Origène est la cheville ouvrière du Cosmos et de l'humanité. Notre théologien a pour lui les sentiments de la plus ardente piété [1]. Origène ne pouvait

1. Voir la belle page de *In Johan.*, VI, 2 où l'auteur mentionne « la

songer à égaler le Logos à Dieu même, et l'on ne voit pas en quoi le Fils de Dieu serait plus grand parce qu'il serait consubstantiel au Père, au risque d'être confondu avec lui. Il lui a suffi qu'il eût une dignité unique. Aussi Origène repousse à la fois ceux qui ne voient en Jésus qu'un simple homme, et ceux qui en font un dieu égal au Père [1].

tempête » qui l'a arraché à Alexandrie. « Mais Jésus tança les vents et les flots de la mer », ou la page que nous avons citée du commentaire de Matthieu XI, 6.

1. *In Johan.*, X, 6.

CHAPITRE XII

L'ANTHROPOLOGIE

Origène a une conception raisonnée, étudiée de l'homme. Sur elle est fondée toute sa doctrine de la Rédemption. C'est pour cette raison qu'il y a consacré une très particulière attention. Il est même le premier penseur chrétien qui ait élaboré une science de l'homme. Cette science, des théologiens gnostiques comme Basilide et son fils Isidore l'avaient ébauchée. C'est ce que laissent entrevoir les quelques fragments des écrits qu'ils y ont consacrés. Rien de plus. Impossible de savoir ce qu'a été leur doctrine de l'homme. Clément aussi s'est formé d'après ses lectures une idée de l'homme, mais elle n'a rien de systématique ; comme tant d'autres de ses idées, elle est peu claire et assez incohérente.

L'anthropologie d'Origène n'est guère originale. Elle est faite d'emprunts. Ce n'est ni dans l'Ancien, ni dans le Nouveau Testament, ni même dans la tradition courante des chrétiens qu'il a trouvé les éléments de sa conception de l'homme. Les y eût-il cherchés, qu'il ne les aurait pas découverts. De vagues et imprécises données n'auraient pas suffi pour construire une science de l'homme.

Cette science, ce sont les Grecs qui l'ont créée. De Platon jusqu'à Plutarque, ils n'ont cessé de l'élaborer, de la développer, et de la perfectionner. Platon distingue dans la nature spirituelle de l'homme trois parties, l'intelligence, νοῦς, la passion, θυμός et le désir, ἐπιθυμία. Dans le

Phèdre, dans le Phédon et ailleurs, il affirme l'opposition absolue du corps et de l'âme. Celle-ci est d'une autre substance ; elle est une et homogène ; elle est immortelle. Mais dans le Timée, Platon modifie sa conception de l'âme. L'intelligence ou l'esprit, νοῦς y apparaît comme supérieure à l'âme, ψυχή. Celle-ci est intermédiaire et mixte. Elle se place entre l'esprit et la matière, et participe de l'un et de l'autre. Telle est la nature de l'âme du monde. Est-elle encore une et homogène ?

Dans son *De Anima*, Aristote pousse à fond l'analyse de la nature physique et spirituelle de l'homme. L'âme, ψυχή c'est le principe vital et du Cosmos et de l'homme. Le seul élément immortel, c'est l'intelligence, νοῦς. Les stoïciens n'ont fait que définir avec une minutieuse et subtile précision les éléments de l'anthropologie aristotélicienne. Ils ont surtout fixé la terminologie. Les termes de τὸ ἡγεμονικόν, τὸ διανοητικόν, λόγος et λόγισμος, ὅρμη et ἀφορ — μή, αἱρετός et φευκτός, etc., deviennent courants chez tous les écrivains postérieurs.

La science de l'homme est fondée. La pensée antique ne possédait ni les moyens, ni les instruments qui lui permissent des observations et des analyses plus profondes et plus précises. Aussi dans ce domaine, la philosophie post-classique sera sans originalité. Sa contribution se bornera à quelques innovations de détail, pas toujours heureuses. Par la force des choses, elle sera éclectique en matière de psychologie. Son anthropologie dérivera en bloc de celle des maîtres, mais elle ne distinguera pas entre ceux-ci. Elle fera des emprunts indifféremment à Platon, à Aristote, aux stoïciens.

Fort heureusement nous possédons dans un écrit de Plutarque un exposé complet d'une anthropologie du temps d'Origène. L'analyse sommaire de ce traité et des idées qu'il contient permettra de constater avec précision ce que notre théologien doit à la philosophie de l'époque dans ce domaine particulier.

Ce traité, c'est son *De virtute morali*. Très préoccupé de donner une règle de conduite qui soit sûre, Plutarque a compris qu'une telle règle doit être fondée sur une science exacte de l'homme. Son traité contiendra donc à la fois comme nous dirions une psychologie et une morale. Il s'agira de définir la vertu telle qu'il l'entend, ἡ ἠθικὴ ἀρέτη et de montrer qu'elle est fondée sur la nature humaine.

Dans toute cette étude, l'auteur est dominé par sa préoccupation habituelle de combattre le stoïcisme. A l'exemple d'Aristote, il commence par une revue des opinions des philosophes. En réalité, la revue se borne à rappeler celle des stoïciens. D'après Plutarque, ceux-ci, tout comme les autres philosophes, voient dans les désirs et les passions des attitudes ou des façons d'être de l'âme. Celle-ci reste une, indivisible, homogène. Quand elle cède à un désir, s'abandonne à une passion, c'est toujours elle, mais sous un autre aspect; elle manifeste certaines dispositions et s'y conforme. Cet état est toujours le résultat d'une erreur de jugement. Ce n'est pas qu'elle-même soit devenue une chose de déraison, ἄλογόν τι. « La passion est un raisonnement mauvais et déréglé qui provient d'un jugement faux et erroné qui a acquis force et violence » (ch. 3). Donc, disent les stoïciens, il dépend de nous de rectifier ce jugement et de corriger cette passion. Nous sommes libres. C'est affaire de volonté.

Cette thèse, Plutarque la rejette et lui en oppose une autre. Les désirs et les passions ne sont pas de simples modes ou façons d'être, διαθέσεις de l'âme; ce sont des parties distinctes de l'âme. Aristote lui a appris que l'âme n'est pas une, indivise et homogène; elle est composite. Il y a donc dans l'âme des parties qui n'ont rien de commun avec « l'intelligence », la « faculté pensante », « la partie dirigeante » τὸ ἡγεμονικόν. L'âme, dit-il, n'est pas simple, ἁπλῆ, ni homogène, ὁμοιοπαθής. « Il appartient à l'âme d'avoir en elle-même quelque chose de composite,

de disparate et de dissemblable. La partie irrationnelle est comme un autre corps qui aurait été mêlé à la partie rationnelle par une nécessité de nature ». L'élément supérieur de l'âme, τὸ νοερὸν καὶ λογιστικόν n'est pas seulement opposé à l'élément inférieur, τὸ παθητικὸν καὶ ἄλλογον, il en diffère essentiellement. A son tour l'élément inférieur se subdivise en deux parties également distinctes. L'un tend à s'unir au corps ; c'est le désir, τὸ ἐπιθυμητικόν. L'autre, tantôt obéit à la raison et lui prête sa force, et tantôt cède aux désirs. C'est la passion, τὸ θυμοειδές [1]. Du moment que ces deux éléments, la passion et le désir, ne sont pas simplement des façons d'être ou des dispositions différentes de l'âme, mais des parties de l'âme distinctes par elles-mêmes, et des éléments naturels, il ne faut pas tenter comme le voudraient les stoïciens de les extirper. Il faut les tempérer, les régler, les éduquer. Le but de la morale n'est pas l'ἀπαθεία, mais la μετριοπαθεία ou συμμετρία (ch. 4 et la fin du ch. 5).

La maîtrise de soi, ἐγκρατεία et le dérèglement ne sont pas deux attitudes différentes de l'âme, parce que la passion est autre chose que la raison, τὸ πάθος ἕτερόν τι τοῦ λόγου ἐστιν (ch. 6).

Ces idées qui pour les philosophies classiques auraient été des hérésies, ne sont probablement pas particulières à Plutarque, mais, comme on le verra, elles ont été assez répandues. On les retrouve chez les théologiens gnostiques comme chez Origène.

Le *De virtute morali* appelle trois observations d'un réel intérêt historique. Tout d'abord on constate que Plutarque n'étudie pas la science de l'homme pour elle-même. Elle n'est pas à ses yeux un but en soi. Il se borne à lui demander des principes qui justifient sa morale. Celle-ci doit être fondée sur une connaissance précise de l'homme.

1. Plutarque s'inspire de la *Républ.*, IV, 435 A-441 B, mais pousse la distinction que fait Platon à ses conséquences extrêmes.

La règle de vie qu'il prêche aura d'autant plus d'autorité qu'elle sera mieux appropriée à la nature spirituelle de l'homme. C'est exactement aussi le point de vue d'Origène. Il a beaucoup disserté sur la nature de l'homme. Ses écrits abondent en fragments d'anthropologie. On en peut tirer une véritable science de l'homme. Mais ce n'est pas pour elle-même que notre théologien l'étudie. Il entend l'utiliser au profit de ses idées. Sa morale et notamment sa doctrine de la Rédemption ont besoin d'être fondées sur la connaissance de l'homme. L'anthropologie a pour lui la même sorte d'intérêt que la cosmologie. Depuis Aristote, personne n'étudiait le Cosmos pour lui-même et n'en recherchait ce que nous appelons une explication scientifique. On rêvait d'une philosophie du Cosmos qui en révèlerait l'origine et la fin, la naissance et la destinée. On sacrifiait la science du Cosmos à la métaphysique. Nous l'avons dit, c'est le point de vue d'Origène. De même aussi que Plutarque subordonne la science de l'homme à sa morale, notre théologien la subordonne à sa doctrine religieuse.

On constate ensuite que Plutarque utilise indifféremment les observations, les analyses et les théories anthropologiques des philosophes classiques. Il prend à chacun ce qui lui convient. Il est tributaire d'Aristote, aussi bien que de Platon. En cette matière c'est un éclectique. Origène ne l'est pas moins que lui.

Ce qu'il y a peut-être de plus frappant dans le *De virtute morali*, c'est l'analyse et la définition des passions. Elles étonnent de la part d'un platonicien aussi fervent que Plutarque. D'après lui, les passions sont des éléments à part, des parties de l'âme qui ont ou peu s'en faut leur existence propre. Cette curieuse notion se retrouve, semble-t-il, chez Basilide et son fils Isidore [1]. D'après

1. *Clém. d'Alex.* II, *Strom.*, XX, 112. Voir notre volume *Gnost. et gnosticisme*, p. 45.

eux, les passions sont des essences, οὐσίαι, qui existent à part; elles s'accrochent à l'âme. Ce sont comme des corps étrangers et parasites qui pénètrent en elle. La même conception se trouve dans la description si pittoresque que faisait Valentin du désordre qu'introduisent dans l'âme les passions. Ils en font une hôtellerie de passage, la remplissent d'immondices [1].

Il nous suffira maintenant d'exposer d'après les textes authentiques l'anthropologie d'Origène pour voir aussitôt à quel point elle est de la même famille que celle de Plutarque et des philosophes de ce temps. Tout d'abord, elle aussi est éclectique. De quels éléments se compose-t-elle? Naturellement en premier lieu de platonisme. Origène conçoit l'âme comme tout à fait à part du corps. Elle préexiste à celui-ci; elle y entre; il lui arrive momentanément de le quitter; elle en est aussi distincte que possible. Nous avons déjà signalé quelques-uns des textes qui formulent cette idée [2]. L'un des plus significatifs est l'explication que notre théologien donne de la résurrection de Lazare (*In Johan.*, XXVIII, 6 et 7). Son âme l'avait quitté; elle était allée « au lieu des âmes ». De là elle avait été ramenée; elle avait pénétré dans le sépulcre. Dès que la pierre fut ôtée, Jésus l'aperçoit. De là sa prière : je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé. Enfin l'ordre de Jésus communique à cette âme la « tension » ou l'énergie, εὐτονία nécessaire à la résurrection du mort.

Une idée capitale de Platon qu'Origène a adoptée, c'est que l'âme est cause de tout mouvement. Donc elle est antérieure à la matière, aux corps. C'est ce que le philosophe a développé dans le *Phèdre* (XXIV, 245) et notamment dans les *Lois* (X, ch. VI, *sqq.*, 894). Ces passages

1. *II Strom.*, XX, 114.

2. Voir page 97 note; *In Johan.*, II, 30; XIII 43 à la fin; 50. *In Johan.*, VI, 10-14, *De Princ.* I, 7, 4.

et d'autres encore de même nature, Origène les a sûrement longuement médités. Lorsque nous exposerons sa doctrine de la liberté, on verra à quel point il en était imprégné et quel excellent parti il en a tiré.

Notre théologien est beaucoup plus redevable à Aristote qu'on ne le suppose. Directement ou indirectement il a subi son influence. Celle-ci s'est fait sentir notamment dans le domaine de la science de l'homme [1]. Comme Aristote, il commence par énumérer toutes les questions plus ou moins embarrassantes ἀπορίαι que l'on peut se poser au sujet de l'âme. Que l'on en juge par le passage suivant. « Entre autres questions, il faudra au préalable étudier avec soin et examiner à fond celle de l'essence de l'âme, de l'origine de sa formation, de son insertion dans un corps terrestre, de la vie ou existence que chaque âme a reçue en partage et de son éloignement d'ici-bas. Il faudra rechercher s'il est possible ou non qu'elle rentre une seconde fois dans un corps, si ce sera pendant la même période et dans la même dispensation, si ce sera dans le même corps, ou dans un autre ; et si c'est dans le même corps, sera-ce le même corps quant à l'essence avec d'autres qualités, ou sera-t-il identique quant à l'essence et quant aux qualités, et l'âme disposera-t-elle toujours du même corps ou changera-t-elle de corps ? Il faudra aussi se demander ce qu'est proprement la transcorporation, en quoi elle diffère de l'incorporation, et s'il est logique que celui qui affirme la transcorporation maintienne l'éternité du Cosmos » (*In Johan.*, VI, 14). Voilà un passage qui rappelle d'une manière frappante la première page du *De Anima* d'Aristote. L'analogie formelle est manifeste. Avant de discuter le problème qui fait le sujet de son étude, le Stagirite a l'habitude de passer en revue toutes les questions qu'il soulève. C'est précisément ce que fait Origène. Mais l'analogie s'arrête à la

1. Voir p. 87, note 1.

forme. Pour le fond des choses, la préoccupation du théologien n'est pas celle du philosophe. Aristote pose toutes les questions qui sont relatives à la définition de l'âme. C'est le souci d'un esprit vraiment scientifique. Il veut savoir ce qu'est l'âme en elle-même. Ce qui intéresse Origène, c'est le sort de l'âme. Pourquoi et comment entre-t-elle dans un corps, qu'est-ce qui lui adviendra quand elle en sortira? Son arrière-pensée est de savoir quelles sont les conséquences de sa chute et comment se fera sa rédemption C'est là le problème qui le hante. A ce point de vue, les mythes platoniciens sur le sort des âmes après la mort, sur le choix qu'elles font d'une nouvelle existence, βίος, leur passage d'un corps à un autre l'attirent bien plus que les questions précises d'Aristote. De là dans ce passage, un curieux mélange de platonisme et d'aristotélisme, le tout sous le pavillon chrétien, que l'on reconnaît à l'idée de la chute et de la rédemption, qui perce à travers les formules philosophiques.

Autre preuve de l'influence d'Aristote sur lui, ce sont les idées d'Origène sur l'âme. A vrai dire, on ne peut bien comprendre celles-ci, si on ne les compare en détail avec celles du philosophe. Une analyse sommaire du *De Anima* sera de rigueur. Enfin la doctrine de la liberté morale de notre théologien procède, elle aussi, plus ou moins indirectement de la *Morale à Nicomaque*.

Est-il nécessaire d'insister sur la part d'influence qu'a eue le stoïcisme sur l'anthropologie d'Origène ? Il doit au Portique toute sa terminologie. On y rencontre les termes stoïciens bien connus, τὸ ἡγεμονικόν, τὸ διανοητικόν, τὸ λογιστικόν, ὁρμή, πάθη, ἀταραξία, προσκλισις, τὸ ἐφ' ἡμῖν, αὐτεξουσία, etc., sans parler de mainte idée d'origine bien stoïcienne.

Telles sont les sources d'où dérivent les notions que s'est faites notre théologien de l'homme, de sa constitution mentale et spirituelle. Bien entendu, il ne les distingue pas les unes des autres ; il ignore les nuances qui les séparent ; il n'aperçoit pas les incohérences qui

résultent de leur juxtaposition. Pour lui, comme pour Plutarque et la plupart des philosophes de ce temps, il existe une science globale de l'homme. Platon, Aristote, les stoïciens, l'ont élaborée. Il lui est loisible d'y puiser à pleines mains. C'est dans ce sens qu'en matière d'anthropologie il est éclectique.

Ajoutons que si érudit que soit Origène, ce n'est pas toute l'anthropologie de ses maîtres qui se retrouve dans la sienne. Il n'en utilise que les parties dont il a besoin. Encore une fois, c'est qu'il n'étudie pas la science de l'homme pour elle-même; elle ne l'intéresse qu'en fonction de sa théologie. Ainsi pour sa doctrine de la chute, il a besoin de la doctrine de la préexistence des âmes; pour sa doctrine de la Rédemption, il lui faut une doctrine de métempsychose ou des vies successives après la mort; pour sa christologie, il ne peut se passer de la notion aristotélicienne de l'âme; sa doctrine de la chute comme celle de l'origine des corps exigent absolument la doctrine de la liberté morale.

Éclectique et partielle, l'anthropologie d'Origène n'a rien d'original. Dans ce domaine, peut-être plus encore qu'ailleurs, il est l'élève des philosophes et notamment de leurs successeurs du IIe siècle. Cependant si peu originale qu'elle soit, sa science de l'homme est une maîtresse pièce de son système.

Quels en sont les éléments essentiels?

A propos de la doctrine de la chute et de l'incarnation du Logos, il nous a fallu noter les principaux éléments de l'anthropologie d'Origène. Mais ce n'étaient que des indications partielles et éparses. Il s'agit maintenant d'exposer systématiquement sa doctrine (1).

1. Voici les textes essentiels : *De Princ.*, II, ch. 8, *De Anima*. C'est le texte capital, mais on ne doit l'utiliser qu'après en avoir fait un examen critique très précis. Voir notre note critique 97 *sqq*. Dans *C. Cels.*, IV, 56 à 58, il discute l'assertion de Celse que Dieu crée l'âme seule. *In Johan.*, VI, 14, les ἀπόρια au sujet de l'âme. Puis une série de textes

Pour Origène, un homme c'est une âme associée à un corps. Il est ψυχὴ καὶ σῶμα. C'est dans ces termes qu'il définit constamment « l'homme » que le Logos s'est approprié, c'est-à-dire Jésus. Y a-t-il chez cet homme un troisième élément? Sans aucun doute. Quoiqu'Origène ne le dise peut-être pas explicitement comme le fait Clément, il y a chez tout homme à tout le moins une parcelle de Logos. En effet, le Logos n'est-il pas immanent dans le Cosmos et dans l'humanité? Il l'était avant de devenir Jésus-Christ. Puis l'âme, ψυχή, de tout homme a commencé par être une essence rationnelle, οὐσία λογική. Avant sa chute, cette essence était intelligence, νοῦς. Les habitants du monde suprasensible étaient des intelligences νόες. Tombés, ils deviennent des âmes. L'âme, avons-nous dit, marque le premier degré de la chute. Origène trouve dans l'étymologie du mot âme la justification de son assertion, ψυχή de ψυχρός. L'homme enfin a été créé « à l'image » de Dieu. C'est ce qu'Origène ne cesse de rappeler [1]. C'est par là qu'il y a entre Dieu même et l'homme une parenté, quoique notre théologien n'aime pas y insister.

Mais quelle signification attache-t-il au terme âme? Comme Aristote et les philosophes qui l'ont suivi, il

sur la préexistence des âmes, *In Johan.*, II, 30 : l'âme de Jean-Baptiste « plus ancienne que son corps » et tout le paragraphe ; 31, serait-il un ange envoyé d'avance pour servir le Sauveur et discussion au sujet de Rom. IX, 11 à 14 ; *ibidem* XIII, 43 : semailles d'âmes et leur descente, les âmes plus nobles ne descendent ici-bas qu'à regret et s'en vont avec joie ; XIII, 50 : sur l'ensemencement des corps par les anges ; XX, 2 à 5 curieuse discussion sur les σπέρματα, entendus dans le sens spirituel, hérités des ascendants. Pour les textes relatifs à l'indépendance de l'âme qui existe et se meut en dehors du corps, voir note p. 97.

L'âme est immortelle, *De Princ.*, III, 1, 13 ; *ibidem*, IV, 4, 9 (36) ; on remarquera que dans ces derniers textes le terme « âme » *anima*, ψυχή est pris dans le sens courant.

1. Partout il interprète Gen. I, 26 dans ce sens : l'homme est créé κατ' εἰκόνα de Dieu et par sa vertu et sa fidélité il deviendra καθ' ὁμοιῶσιν. Voir *In Johan.*, XX, 22 ; *C. Cels.*, IV, 83, IV, 85. *De Orat.*, XXVII, 2.

affirme qu'il y a de l'âme partout. Il y en a même « dans les poissons et dans les oiseaux » (*De Princ.*, II, 8, 1). Puis l'âme est inférieure à l'intelligence. On vient de le rappeler. C'est du νοῦς déchu. Il en résulte ce troisième caractère, c'est que l'âme est essentiellement intermédiaire. Elle incline aussi bien vers le corps que vers l'intelligence. Elle participe de l'une et de l'autre nature. « J'ai observé, dit Origène, la distinction que fait partout l'Écriture entre âme et esprit. Je vois que l'âme est intermédiaire, μέσον τι et susceptible de vertu et de méchanceté, tandis que l'esprit de l'homme qui est en lui est réfractaire au mal » (*In Johan.*, XXXII, 18).

Il arrive parfois à notre théologien d'employer le mot âme pour désigner la nature supérieure de l'homme. Il en parle comme l'auteur du Phédon. C'est alors qu'il déclare qu'elle est immortelle. Le plus souvent, cependant, il donne à l'âme le sens particulier que nous ont fait connaître les textes.

L'anthropologie d'Origène, comme celle de Plutarque et des philosophes platoniciens ou pythagoriciens de l'époque, est essentiellement éclectique. Les principales écoles pourraient toutes en revendiquer en partie du moins la parenté. C'est cependant d'Aristote que dérive le trait le plus distinctif de cette conception de l'homme. Ce point est d'importance et mérite qu'on y insiste. Rappelons sommairement les idées essentielles du *De Anima*. D'abord, d'après l'auteur, l'âme est en relation très étroite avec le corps. Il y a interdépendance. L'âme est l'entéléchie ou l'actualisation du corps. C'est ce que le philosophe expose dans les premiers chapitres du II[e] livre (1 et 2). Il résume sa pensée en ces termes : « Ils ont bien compris, ceux qui pensent que l'âme n'existe pas sans le corps, mais qu'elle n'est pas un corps ». — Puis, d'après Aristote, l'âme est partout. Il y en a dans tous les êtres vivants. Chez l'homme, elle est en étroite relation avec les sens et la sensation. Aussi l'auteur se livre à une

minutieuse étude des cinq sens. — Ce qui est particulier à l'homme, ce n'est pas l'âme qui est partout répandue, c'est l'intelligence, νοῦς. Celle-ci est un élément radicalement différent du corps et supérieur à l'âme. C'est chez l'homme le seul élément qui soit vraiment impérissable, immortel. En somme, l'âme est intermédiaire entre l'intelligence et le corps [1].

La parenté entre cette conception de l'âme et celle d'Origène est frappante. A l'exception d'une seule des idées d'Aristote, on les retrouve toutes chez notre théologien. Origène ne fait pas dépendre l'âme du corps. Elle n'est pas une simple entéléchie. Sur ce point, il est resté fidèle à Platon. L'âme est antérieure au corps et indépendante de lui. Mais comme le Stagirite, il déclare que l'âme est partout, et que tous les êtres y participent. Comme lui aussi, il distingue chez l'homme un élément supérieur à l'âme. Il l'appelle l'intelligence, plus souvent peut-être esprit. Enfin, à l'exemple du philosophe, il considère l'âme comme essentiellement intermédiaire. Lorsqu'on lit le chapitre sur l'âme du *De Principiis*, une fois expurgé des altérations dues à Rufin, ainsi que tant de passages des commentaires qui en reproduisent les principales idées, on ne laisse pas d'être étonné. La doctrine d'Origène peut paraître tout à fait originale. Comparez-la avec la doctrine du *De Anima* d'Aristote, et cette impression s'évanouit. Directement ou indirectement notre théologien est tributaire du Stagirite pour les traits essentiels de son anthropologie.

Voilà assurément une constatation qui est curieuse. Origène avait-il des raisons particulières de préférer la doctrine d'Aristote à toute autre? Nous inclinons à le croire. Cette doctrine qui affirme l'infériorité de l'âme à l'intelligence, lui a été fort utile pour construire sa doctrine de la chute. Elle lui a été encore plus utile pour

1. Voir les éditions et les études de Susemihl, Rodier, Hicks.

expliquer certains traits de la vie de Jésus rapportés par les Évangiles. C'est l'âme, ce n'est pas l'esprit, c'est l'homme, ce n'est pas le Logos, qui s'écrie : mon âme est troublée jusqu'à la mort. En un temps où les grandes doctrines philosophiques s'étaient rapprochées au point de se confondre chez certains philosophes, et où chacun se faisait éclectique, pourquoi Origène n'aurait-il pas puisé dans l'espèce de fonds commun que constituait alors la philosophie positive les données dont il avait besoin, sans s'inquiéter de leur provenance ?

CHAPITRE XIII

LE LIBRE ARBITRE

Origène affirme dans tous ses écrits avec une insistance particulière la liberté morale de tout être doué de raison. Quelles sont ses raisons, qu'entend-il exactement par la liberté morale, quels sont les maîtres dont relève sa doctrine, voilà ce que nous rechercherons dans ce chapitre.

Il est des raisons que ne mentionne pas notre théologien, quand il défend sa doctrine, mais qui sont évidentes pour qui connaît sa pensée. La chute qui se produit dans le monde transcendant résulte d'un acte conscient de volonté des êtres ou essences rationnelles. Origène ne conçoit pas qu'elle ait pu avoir une autre cause. De même, on le verra, le retour à Dieu ou la rédemption n'a lieu que parce que les êtres déchus s'y sont décidés par un acte de volonté consciente. Le libre arbitre est la pierre angulaire du système tout entier de notre théologien.

Sur ce point capital Origène se sépare avec éclat des théologiens gnostiques. Ceux-ci en effet ne paraissent tenir aucun compte de la liberté morale. Nous les appellerions des déterministes. Ainsi Basilide et son fils Isidore considèrent les passions mauvaises comme de véritables entités, οὐσίαι qui existent en dehors de l'âme. Elles y pénètrent, elles s'y accrochent ; elles en deviennent les parasites, προσαρτήματα. Malgré qu'elle en ait, l'âme

devient esclave [1]. Valentin et son école ne sont pas moins dédaigneux de la liberté morale. Ils partagent les hommes en trois classes. Les spirituels possèdent l'esprit de naissance. Quoi qu'il arrive, ils ne peuvent périr. Les matériels sont esclaves de la matière. Il n'y a pas de salut pour eux. Seuls les psychiques ont la liberté du choix ; ils peuvent se déterminer pour le bien ou pour le mal. Leur salut dépend d'eux-mêmes [2].

Ces théologiens gnostiques avaient-ils bien conscience des conséquences que l'on pouvait tirer de leur doctrine ? Y avaient-ils pensé ? Avaient-ils posé la question du libre arbitre ? C'est fort douteux. Évidemment on peut toujours alléguer la pénurie et l'obscurité de notre documentation originale. Il en reste, cependant, assez pour que le déterminisme de principe qu'on attribue à nos gnostiques perçât, s'il avait fait l'objet de leurs réflexions. Il nous semble probable qu'ils n'ont jamais songé aux critiques auxquelles ils s'exposaient, et qu'Origène a si habilement déduites de leurs idées. C'est un peu un procès de tendance qu'il leur fait. Logiquement il a raison. En fait, sa critique est-elle bien justifiée ? « Certains hérétiques dit-il, se servent des textes scripturaires que je viens d'expliquer pour nier le libre arbitre. Ils supposent des natures perdues qui ne sont pas susceptibles d'être sauvées, et d'autres natures qui ne peuvent être perdues. Ainsi Pharaon, étant une nature perdue, est endurci par Dieu, attendu que Dieu a compassion des spirituels et endurcit les terrestres » (*De Princ.*, III, 1, 8.)

1. *Clém. d'Alex.*, II *Strom.*, XX, 114.

2. Origène ne paraît avoir bien connu que Basilide, Valentin, Marcion et leurs écoles. Ce sont précisément ceux que nous appelons les théologiens gnostiques. Il les nomme et les combat sans cesse. Il a l'air d'ignorer les autres gnostiques. Il ne connaît pas les Ophites de Celse, VI, 30. Dans *C. Cels.*, VIII, 15 et 16, il avoue qu'il ne sait pas de quelle secte Celse cite quelques lignes Il ne sait rien du prégnosticisme, ni rien du gnosticisme du IIIe siècle, de *Pistis Sophia*, etc.

Origène a consacré une bonne moitié du IIIe livre de son *De Principiis* à la discussion de la doctrine du libre arbitre. Toute cette partie nous a été conservée dans le texte grec [1]. L'auteur traite son sujet en deux parties d'inégale longueur. Dans la première il définit le libre arbitre, et il en établit la réalité par une démonstration dialectique, rationnelle, philosophique (1 à 5). Il passe ensuite en revue certains textes bibliques qui lui paraissent affirmer la liberté morale (6 à 7). Enfin il discute longuement les textes de l'un et de l'autre Testament qui paraissent exclure la liberté morale.

Une analyse détaillée de l'exposé d'Origène nous fera connaître avec précision sa notion de la liberté, les raisons qu'il donnait pour y croire, et les philosophies dont il s'est inspiré.

Il commence par expliquer ce qu'est la liberté, τὸ αὐτεξούσιον. Il est clair, dit-il, que c'est seulement parmi les êtres doués de mouvement que peut se trouver la dite faculté. Or il faut distinguer parmi ces êtres ceux qui reçoivent du dehors l'impulsion à se mouvoir, et ceux qui ont en eux-mêmes la cause du mouvement. Vous avez d'un côté les objets inertes; pour qu'ils se meuvent, il faut qu'on les porte ; de l'autre côté vous avez les plantes et les animaux, ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται. Parmi ces derniers, il faut encore distinguer ceux qui se meuvent automatiquement. Ils ont bien en eux-mêmes la cause de leur mouvement, mais ils ne sont pas eux-mêmes cette cause. Telles sont les plantes. Les êtres vivants, insectes, animaux, hommes, sont eux-mêmes cause de leur mouvement. Ce mouvement est provoqué et excité par une représentation, une φαντασία. Chez certains animaux cette représentation ne varie pas; elle est uniforme et unique. C'est le cas de l'araignée et de l'abeille.

1. Dans la *Philocalie;* voir éd. Robinson 1893 et l'éd. Kœtschau du *De Principiis*.

Chez l'être doué d'intelligence, à la représentation s'ajoute la raison. Celle-ci discerne parmi les représentations; elle accueille les unes, elle repousse les autres. C'est la porte ouverte à la liberté. L'homme peut choisir. Des occasions, ἀφορμαί de connaître le bien et le mal lui sont offertes; il peut se déterminer pour l'un ou pour l'autre. Dès lors, ou nous méritons la louange, ἐπαίνετοί ἐσμεν ou le blâme, ψεκτοί. Ce qui ne dépend pas de nous, c'est la représentation. Ce qui dépend de nous, τὸ ἐφ' ἡμῖν, c'est le jugement et c'est le choix. L'expérience confirme cette assertion. Nous ne cédons aux passions que si nous nourrissons pour elles une secrète complaisance, συγκατάθεσις. Prétendre que nous ne pouvons résister au mal, c'est dire que nous sommes semblables aux pierres qu'entraîne le courant. C'est le langage des gens qui voudraient fausser l'idée même de la liberté. Accuser enfin sa propre nature, c'est oublier que l'éducation est capable de transformer les natures les plus opposées au bien. En conclusion, « il est démontré que les circonstances extérieures ne dépendent pas de nous, mais que notre affaire, c'est de faire tel ou tel usage de ces circonstances, après avoir pris la raison comme juge et arbitre de la façon dont nous nous comportons à l'égard des circonstances extérieures » (5). [1]

1. Une comparaison détaillée du texte grec du IIIe livre et de la version de Rufin serait très fructueuse. Elle confirmerait les réserves critiques que cette version nous suggère. Elle serait d'autant plus probante qu'elle porterait sur des textes étendus. On ne pourrait pas prétendre que Justinien et Jérôme ne nous ayant donné que des fragments originaux, la portée de la comparaison se trouve limitée, et que peut-être ils ont donné à ces extraits une forme abrégée et tendancieuse. Puis le sujet ne comportait pas des hardiesses de pensée qui pussent effaroucher Rufin. Il avait moins de raison d'altérer son texte. Néanmoins la comparaison de l'original et de sa version ne lui est pas favorable. En ce qui concerne les cinq premiers paragraphes, on constate que Rufin ne connaît, ni la terminologie très précise qu'emploie Origène, ni les doctrines philosophiques dont il s'inspire. Aussi tantôt il ne comprend pas son texte, et tantôt il le noie dans une vague paraphrase.

Cette discussion philosophique qui sera suivie d'une longue discussion exégétique appelle deux observations. On constate que le passage que nous avons analysé est saturé de la terminologie technique dont l'usage était alors courant parmi les philosophes. Les uns sont aristotéliciens, la plupart sont stoïciens. Il suffit de les énumérer : κίνησις, ἕξις, φύσις, ψυχή, τὸ ἡγεμονικόν, κατασκεύη, φαντασία, ὅρμη, ἀφόρμη, αἱρεῖσθαι, συγκατάθεσις, τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ αὐτεξούσιον.

Sans une exacte connaissance du sens philosophique de ces termes, il est impossible de bien comprendre l'argumentation d'Origène. C'est parce qu'il ne possédait pas cette connaissance, que Rufin nous a donné une version qui rend un texte fort clair obscur et presque incompréhensible.

La provenance des idées philosophiques dont Origène se sert pour établir sa thèse, n'est pas difficile à reconnaître.

C'est évidemment à Platon qu'il a emprunté son idée de mouvement. D'après le grand philosophe, la faculté de se mouvoir et d'être cause de mouvement constitue le caractère esssentiel de l'âme et prouve son immortalité. Elle est nécessairement impérissable, dit-il, parce qu'elle a en elle-même le principe du mouvement, ἀρχη κινήσεως. C'est l'idée qu'il expose dans le Phèdre (245 C à 246 A) et qu'il a reprise et développée dans les *Lois* (X, 893 B à 896 C). On sait qu'Aristote a critiqué Platon sur ce point [1]. Origène qui paraît connaître le traité d'Aristote sur l'âme ne s'est pas laissé ébranler par le Stagirite. C'est bien Platon qui l'inspire ici. D'autre part, ce qu'il dit de la représentation, φαντασία n'a pu dériver que d'Aristote. Il est difficile de ne pas croire qu'il a lu et médité le III[e] livre du *De Anima*. C'est la même notion de la représentation, peut-être un peu moins précise. Comme Aris-

1. *De Anima* I, ch. III, 405 b à 407 a.

tote, Origène attribue cette faculté, φαντασία aux animaux. Comme lui, il la mentionne à propos des abeilles. Comprendrait-on bien ce passage de notre théologien si l'on ne connaissait le *De Anima* d'Aristote ?

Ce qui frappe peut-être le plus dans le passage que nous avons analysé, c'est l'idée si profondément stoïcienne du τὸ ἐφ' ἡμῖν. Elle y est au premier plan. Qu'entendent les stoïciens par « ce qui dépend de nous » ? C'est le for intérieur. C'est là qu'on est absolument libre. Tout ce qui est en dehors de ce domaine nous échappe. Ni notre corps, ni les circonstances ne dépendent de nous. C'est dans ce dernier domaine que règne la fortune, ἡ τύχη, et c'est là que les hommes ont prise sur nous. C'est exactement l'idée que formule ici Origène. L'analogie entre son langage et celui des stoïciens est frappante. Les termes sont presque identiques. Ainsi notre théologien dit que la raison discerne et juge les représentations, ὁ κρίνων τὰς φαντασίας. Épictète affirme lui aussi que la raison discerne les représentations, ἡ λογικὴ δύναμις διακρίνει τὰς φαντασίας. Tous deux font consister la liberté dans « l'usage des représentations », χρῆσις ταῖς φαντασίαις. Sans doute, Origène a tiré profit des chapitres de la *morale à Nicomaque* sur la liberté (III, ch. 1 à 3). Mais ici ce n'est pas le terme aristotélicien de προαίρεσις qu'il emploie, quoiqu'il le fasse souvent ailleurs, c'est expressément la formule stoïcienne, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Quoique d'Aristote aussi, cette formule était devenue courante et banale chez les stoïciens [1].

1. Une comparaison précise entre notre passage et les grands chapitres des *Entretiens* d'Épictète sur la liberté serait fort instructive. On constaterait que le chrétien et le stoïcien affirment tous deux qu'il y a un domaine où l'on est son maître et absolument libre, et que tout ce qui est en dehors de ce domaine ne dépend pas de nous. Ce qui dépend de nous, c'est l'usage que nous faisons des circonstances extérieures. Ils s'accordent donc sur la définition du τὸ ἐφ' ἡμῖν et de ce qui ne l'est pas. Ainsi il ne dépend pas de nous que telles ou telles représentations sur-

Après la démonstration dialectique et philosophique vient selon la méthode habituelle de notre théologien la démonstration scripturaire. Comme il fallait s'y attendre de la part d'un chrétien et d'un exégète, celle-ci revêt une ampleur qui montre que pour Origène et ses lecteurs c'était la principale. Il rappelle d'abord quelques textes qui supposent par leur contenu même que l'homme possède la faculté de choisir le bien et de rejeter le mal. Les préceptes de l'Écriture n'auraient aucun sens s'ils s'adressaient à des êtres dépourvus de toute liberté morale. De ces sortes de textes notre théologien n'a que l'embarras du choix. Michée, Moïse comme il dit, Isaïe, les Psaumes, tout spécialement les Évangiles, l'apôtre Paul, lui en donnent de fort topiques [1].

Notre théologien annonce ensuite qu'il examinera à fond certains textes des Écritures qui paraissent nier la liberté morale. L'explication qu'il en donnera servira au lecteur à résoudre à sa satisfaction toute difficulté simi-

gissent devant nous. Nous ne sommes pas cause des φαντασίαι. Mais ce qui dépend de nous, c'est l'accueil qu'elles reçoivent. Libre à nous de les admettre ou de les repousser. C'est le τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις qui est en notre pouvoir. Voir *Entretiens* I, 1, etc. Toute la différence entre le philosophe et le théologien s'explique par la différence des publics auxquels ils s'adressent, donc du but pédagogique qu'ils ont en vue. Épictète a affaire à des gens qui sont exposés à devenir serviles. La tyrannie de l'Empereur pèse sur eux. Il faut les convaincre que si extérieurement leur liberté est confisquée, il est un domaine où aucune contrainte ne peut s'exercer sur eux. Il faut donc leur bien apprendre ce que c'est que la liberté et la distinguer du reste, τὰ ἀλλότρια ἀπὸ τῶν ἰδίων διακρίνειν. Origène a affaire à des gens que certaines doctrines gnostiques risquent de rendre fatalistes. Il faut leur faire sentir leur responsabilité. Il s'agit de les convaincre du fait de la liberté et de ce qu'implique ce fait. Pour le fond des choses, ils sont pleinement d'accord. Peut-on dès lors nier qu'Origène ait subi l'influence du stoïcisme ?

1. § 6. Il est curieux de noter que Rufin en traduisant la première phrase omet les mots : « Et Dieu nous demande ceci, τὸ βιῶσαι καλῶς comme provenant ni de lui-même ni de rien d'autre ». A la fin du paragraphe, il ajoute une phrase qui ne se trouve pas dans le grec (6).

laire que pourraient présenter d'autres textes de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les passages qu'il étudiera sont les plus embarrassants. Dans l'Exode, c'est ce que l'Écriture dit de l'endurcissement de Pharaon. Le prophète Ézéchiel déclare au nom de l'Éternel que Dieu ôtera les cœurs de pierre et les remplacera par des cœurs de chair. Que dire du passage de l'Évangile où le Sauveur déclare qu'il parle en paraboles pour que « ceux qui ont des yeux ne voient point » ? Saint Paul en dit autant Romains, IX, 16, Philippiens, II, 13, Galates V, 8 [1].

Nous n'hésitons pas à analyser assez en détail toute cette exégèse de notre théologien. Non seulement elle est très caractéristique de sa méthode habituelle d'interprétation, mais elle exprime quelques-unes des principales idées de l'auteur. On voit ici à quel point il y tenait.

Il examine d'abord les passages de l'Exode qui déclarent que Dieu endurcissait le cœur de Pharaon. Passages d'autant plus troublants que l'apôtre Paul semble les prendre dans le sens le plus strict. « Dieu, dit-il, a pitié de qui il veut, et il endurcit qui il veut. » Si Origène va longuement s'étendre sur ces textes, c'est parce que les théologiens gnostiques s'appuyaient sur eux pour justifier l'idée que certains reçoivent l'Esprit dès leur naissance, tandis que d'autres naissent tout matériels. Les premiers, les spirituels, seront sauvés quoi qu'il advienne. Les autres, les matériels nécessairement périront. L'histoire de Pharaon ne donne-t-elle pas raison à ces théologiens ? Origène va les réfuter. En effet, d'un bout à l'autre de son exégèse de l'Exode, il ne les perdra pas de vue (7 à 14). Il leur fait tout d'abord une objection de simple bon sens. Si Pharaon est né avec une nature irrémédiablement mauvaise, il n'y avait pas lieu de l'endurcir.

1. Dans le paragraphe suivant notons ces mots que Rufin ajoute au texte : secundum pietatis regulam disserentes. Est-ce pour rassurer le lecteur ? La citation Galates, V, 8 manque dans la version de Rufin. Kœtschau suppose une lacune.

Si d'autre part il y a des natures privilégiées, elles n'ont pas besoin que Dieu ait pitié d'elles. Le mot de l'apôtre Paul n'aurait pas de sens. — Puis l'interprétation gnostique est-elle compatible avec une saine idée de Dieu ? Mettons, comme le veut Marcion, que le Dieu de l'Ancien Testament soit exclusivement juste. La bonté n'est pas l'un de ses attributs. Mais serait-il un Dieu juste s'il endurcissait Pharaon et fermait ainsi son cœur à tout amendement? — L'action de Dieu est une ; elle ne varie pas dans ses intentions. Pour nous servir d'une image empruntée à l'épître aux Hébreux, c'est la même pluie qui produit de bons fruits et des ronces. La pluie est la même, mais la terre qui la reçoit est bonne ou mauvaise. Ainsi l'action de Dieu peut produire des effets opposés. Tout dépend de la nature du sol. En d'autres termes, c'est l'homme lui-même, la nature qu'il s'est faite, qui est responsable de l'effet que produit sur lui l'action de Dieu. Cette idée, Origène l'illustre par d'intéressants exemples (11). — Enfin ce qui achève d'expliquer la conduite de Dieu, c'est que toute sa providence n'a en vue que l'éducation des âmes. Si elle tarde à porter remède, c'est qu'il est parfois nécessaire que le pécheur aille jusqu'aux dernières conséquences de ses vices. C'est le seul moyen de l'obliger à en prendre conscience. Une trop prompte guérison l'induirait à se figurer qu'il la doit à sa vertu et il s'enflerait d'orgueil. Dieu agit comme le bon médecin. D'ailleurs « les dispensations de Dieu ne s'étendent pas seulement sur une vie de cinquante ans, mais sur la suite sans fin des âges. Il a créé la nature intelligente, immortelle et apparentée à lui-même. Ce n'est pas à la vie d'ici-bas qu'est limitée la guérison d'une âme douée de raison ». « Les âmes sont innombrables, et illimités sont les caractères ; infiniment variés sont les mouvements de l'âme, les intentions, les appétits, les tendances. Unique est le parfait économe de ces âmes ; il connaît les moments, les secours appropriés, les direc-

tions et les voies. Le Père sait comment conduire Pharaon ; s'il est submergé dans la mer, cela ne veut pas dire que la dispensation dont Pharaon est l'objet cesse là. Ce n'est pas parce qu'il a été noyé qu'il a péri [1]. »

Dans l'interprétation des passages scripturaires qui l'embarrassent, Origène se montre moins soucieux que jamais du sens réel et historique des textes. Dans le cas présent, il semble même le redouter. « Voilà ce que dira, s'écrie-t-il, l'adversaire du libre arbitre en se fondant sur le sens littéral » (§ 15). Sa constante préoccupation est de montrer que ces textes, en réalité, n'expriment rien qui soit en contradiction avec ce qu'il croit la vérité. Pour lui, la vérité c'est sa doctrine de Dieu, de la Providence, de la Rédemption par une éducation ou pédagogie divine. Il n'est pas possible qu'il y ait autre chose dans ces textes que ces hautes vérités. Elles doivent s'y trouver. A l'interprète de les discerner. Origène pense y avoir réussi, et en cela, il estime qu'il a fait non seulement œuvre de bon exégète, mais œuvre de piété. Il a défendu Dieu, son Christ, la Providence [2].

1. Il serait intéressant de comparer la version de Rufin au texte original. On s'apercevrait que le traducteur paraphrase bien souvent, plutôt qu'il ne traduit, qu'il délaie et amplifie le texte, qu'il y ajoute parfois, et même qu'il y introduit des idées qu'Origène n'admettait pas. Voyez le § 12. Vers le milieu, il ajoute deux exemples qui ne se trouvent pas dans le texte, celui du cheval qu'on mâte avec l'éperon et le mors, et celui de l'enfant que l'on corrige. Rufin ajoute à ces exemples ce mot qu'Origène n'aurait pas accepté : Relinquit ergo deus et neglegit eos quos correptione judicarit indignos. Origène déclare que l'éducation qui doit sauver Pharaon n'est pas bornée à cette vie. Il n'est pas question de l'abandonner. Rufin continue et fait exprimer à Origène l'idée que Dieu châtie. C'est l'affliction punitive. Origène n'admet que l'affliction éducative. Au § 13, Rufin élimine de la première phrase l'idée que Dieu compte sur τὸν ἄπειρον αἰῶνα pour amener le pécheur à l'amendement. Il traduit : tempora opportuniora.

2. III, I, 17 : ὅρα δὲ εἰ μὴ μᾶλλον ἡμεῖς πρὸς τῷ ἐξεταστικῷ καὶ τὸ εὐσηθὲς πάντη ἀγωνιζόμεθα τηρεῖν περὶ θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ. Il ajoute « en ce que je m'efforce de toutes les manières de défendre la Providence si variée de Dieu, toujours soucieuse du bien de l'âme immortelle. »

Un exemple caractéristique de cette méthode d'interprétation, c'est son explication du mot de Jésus qui disait qu'il parlait aux foules en paraboles, afin que « ayant des yeux elles ne voient point, et ne se convertissent pas. » Ces derniers mots surtout l'embarrassent. Cela, dit-il, rend « l'apologie plus difficile. » Il rappelle ce qu'il avait déjà affirmé au sujet de Pharaon. Il arrive qu'une trop prompte guérison nuit au malade. Celui-ci méprise un mal dont il a été si vite soulagé. Très facilement s'ensuit une rechute. Aussi Dieu, qui connaît les cœurs, parfois remet à plus tard le secours. Voilà le péril auquel étaient exposées les multitudes, si Jésus leur avait parlé un langage tout à fait clair. Elles n'étaient pas encore prêtes à le comprendre. Puis ses auditeurs avaient peut-être à expier des fautes antérieures. Le moment de la guérison n'était pas encore venu. Il était nécessaire qu'abandonnés à eux-mêmes ils eussent la satiété « des mauvaises actions qu'ils avaient semées. » Le repentir serait alors plus ferme. C'est donc le souci de l'éducation spirituelle des multitudes qui explique l'attitude et le langage de Jésus [1]. La pensée d'Origène est claire [2].

1. A signaler une intéressante digression § 16. Non sans malice, Origène fait remarquer que les critiques dont les théologiens gnostiques accablent le Dieu de l'Ancien Testament s'appliqueraient aussi bien ici à Jésus. Pourquoi deux poids et deux mesures ?

2. La comparaison de la version de Rufin avec le texte du paragraphe 17 permet de constater combien subtiles et tendancieuses sont parfois les altérations de l'original que se permet le traducteur. Tout d'abord Rufin substitue à une ligne d'Origène tout un passage nouveau de son cru. Origène mentionnait « les fautes antérieures qu'expiaient les pécheurs. » Rufin écrit que si les péchés étaient prématurément remis, il faudrait doubler la peine, etc., et alors le mal s'étant tellement accru, quel remède resterait-il ? Donc mieux valait remettre à plus tard le pardon de ces pécheurs jusqu'à ce qu'ils prissent en dégoût leurs souillures. Les perles ne seraient pas jetées devant les pourceaux, etc. Rien de tout cela dans l'original. Puis notez que Rufin introduit dans sa version l'idée de peine et de châtiment, dans le sens de punition, alors qu'Origène en-

L'un des passages scripturaires le plus embarrassants pour la thèse d'Origène, c'était le fameux chapitre IX de l'épître aux Romains. L'apôtre littéralement anéantit l'homme et sa liberté devant la souveraineté et l'arbitraire de Dieu. Comment notre théologien parvient-il à sauvegarder le libre arbitre de l'homme ? Tout d'abord il fait remarquer que si l'on prend le texte au pied de la lettre, on mettra l'apôtre en contradiction avec lui-même. Ses multiples et pressantes exhortations supposent que l'homme est libre de s'y conformer ou de les négliger. Qui oserait prétendre que l'apôtre s'est contredit lui-même ? Dans les Romains, il est dit : Dieu fait des uns des vases d'honneur, et d'autres des vases de déshonneur. Mais dans la IIe épître à Timothée (II, 20, 21) il déclare que celui qui se purifie lui-même sera un vase d'honneur. Il faut chercher dans l'existence antérieure des hommes les causes qui font agir Dieu. Aussitôt l'apparente contradiction s'évanouira. Prenons le cas de Jacob que Dieu aimait, dit l'Écriture, et d'Ésaü que Dieu haïssait. Ce qui explique l'attitude de Dieu envers eux, ce sont les actes qu'ils ont accomplis avant de naître ici-

tend par expiation, τίνειν δίκας une mesure d'amendement. Ce n'est pas le châtiment juridique, c'est le châtiment pédagogique. Cette mesure de sévérité est nécessaire pour que les pécheurs comprennent la miséricorde divine. — Notons encore qu'à la fin du paragraphe Origène émet l'idée que les pécheurs de la dernière catégorie finalement seront sauvés, ἐν ἄλλῳ καίρῳ dans un autre temps, c'est-à-dire dans une autre économie. Rufin efface ce trait. — Voyez enfin les phrases que Rufin ajoute au texte d'Origène (Ed. Koetschau p. 228, 17 à 20). Il veut à tout prix que son auteur mentionne le jugement dernier. Ainsi, d'un bout à l'autre de ces trois paragraphes, comme du reste en maints endroits du *De Principiis*, perce dans la version de Rufin le tenace dessein d'effacer l'idée d'Origène d'une rédemption effectuée par l'éducation de l'âme, donc d'un Dieu éducateur et d'une Providence pédagogique, et de lui substituer l'idée d'un Dieu-juge qui récompense et châtie selon les mérites de chacun. C'est l'idée juridique toute romaine opposée à l'idée pédagogique toute grecque.

bas. Dieu, est-il dit, nous forme tous de la même pâte, mais si l'un sort de ses mains pour un usage vil, c'est que Dieu a tenu compte de « causes plus anciennes. » D'ailleurs, dans une existence ultérieure, tel qui était ici un vase de déshonneur peut devenir un vase d'honneur. Un tel qui était un « Égyptien ou un Iduméen, selon l'expression de l'Écriture, s'il porte de bons fruits, deviendra un Israélite ; il entrera dans l'Église du Seigneur. » En conclusion, « il faut concilier deux affirmations qui semblent s'exclure. Notre liberté n'exclut pas la connaissance de Dieu, et celle-ci ne peut nous forcer à devenir meilleurs, à moins que nous-mêmes nous n'y apportions notre concours » (§ 24). L'exégèse d'Origène sauvegarde les doctrines qui lui étaient le plus précieuses. Cela lui suffisait. Il pouvait s'imaginer qu'il les fondait sur l'autorité des oracles de Dieu. Illusion que seule la critique historique telle que nous la pratiquons aurait pu dissiper.

Origène a établi le fait du libre arbitre. L'homme possède la liberté de choisir le bien ou le mal. Cette liberté, notre théologien n'a pas à la revendiquer pour l'homme contre Dieu. Dieu n'est pas pour lui un maître absolu dont la prescience exclurait toute possibilité de liberté. Bien au contraire, puisque Dieu est avant tout éducateur, il veut que l'homme soit libre. L'éducation suppose la liberté. D'après Origène, les passages de l'Écriture en apparence les plus contraires à sa doctrine, bien compris, la confirment avec éclat.

Mais sa thèse n'est pas encore à l'abri de toute critique. Comme tout le monde, y compris les philosophes, Origène croit à l'existence des démons. Des divinités subalternes, les unes sont bonnes, les autres malfaisantes. Les premières sont des anges, les autres sont des « puissances hostiles » dont le diable est le chef. Tout le monde croit que ces puissances exercent une influence néfaste sur les hommes. Certaines gens les rendent responsables de

tout le mal que font les hommes. Les théologiens gnostiques leur livrent, pour ainsi dire, une notable partie des hommes, ceux qu'ils appellent hyliques ou matériels. Il faut de toute nécessité qu'Origène s'explique sur la nature et l'influence de ces puissances hostiles, et qu'il sauvegarde la liberté morale vis-à-vis d'elles.

C'est ce qu'il a fait dans son *De Principiis* et dans son commentaire de Jean [1]. L'analyse de ces textes achèvera de mettre en lumière la doctrine de notre théologien avec ses subtiles nuances.

Origène rappelle d'abord, selon son habitude, une foule de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui déclarent que sous différents noms nous avons d'invisibles adversaires qui combattent contre nous. — Puis il établit sans peine que l'homme a des besoins dont assurément le Diable n'est pas la cause. Ces besoins, nous pouvons en abuser. Pour expliquer ces abus, il n'est pas nécessaire d'invoquer les provocations et les incitations du Diable. Le moment précis où son intervention se produit et peut être efficace, c'est lorsque, bien loin de résister à des tendances qui contiennent en germe des péchés, nous nous y abandonnons ; à ce moment précis, notre ennemi s'applique à aggraver ce commencement de péché et à en faire une furieuse passion. Non sans finesse de discernement psychologique, Origène montre par quels moyens, en utilisant par exemple nos souvenirs, la tentation qui vient du dehors s'insinue en nous. Cependant elle n'est jamais telle qu'elle soit irrésistible. Dieu ne permet pas que nous soyons tentés au delà de nos forces. La tentation est proportionnée à celles-ci. Puis nous n'avons pas à lutter contre toutes les puissances adverses à la fois. Enfin, le secours de Dieu nous est assuré. Toutes ces idées, notre théologien les illustre, les appuie par des

1. *De Princ.*, III, 2 et *In Johan.* XX, notamment aux § 13, 17, 20, 22, 24, 28, 33, 36 et 40.

textes scripturaires qu'il plie à son point de vue avec sa coutumière ingéniosité. Tout cet exposé tend à démontrer que, quelle que soit la tentation, qu'elle vienne de nous-mêmes ou qu'elle nous soit suggérée par « les puissances hostiles, » elle ne porte aucune atteinte à notre liberté. Nous pouvons la vaincre. Il dépend de nous de mériter le blâme ou l'éloge [1].

Ces idées, Origène les a reprises et largement développées dans le vingtième tome de son commentaire sur le IV^e^ évangile. Il les oppose aux idées soutenues par les théologiens gnostiques, notamment par Héracléon, disciple de Valentin. Ce qui fait le prix de cette discussion, c'est qu'elle nous révèle les textes du IV^e^ évangile que ces théologiens alléguaient à l'appui de leurs doctrines. C'est donc toute une documentation de premier ordre relative au gnosticisme du II^e^ siècle.

Qu'il nous soit permis de faire observer à ceux qui sont disposés à voir en Basilide, Valentin, Marcion et leurs disciples des adeptes du dualisme païen, et non des chrétiens devenus gnostiques, qu'il est bien étrange qu'ils aient éprouvé un tel besoin de fonder leurs doctrines sur des textes scripturaires. Ce besoin se comprend de la part de chrétiens ; il ne se conçoit pas de la part de ceux du

1. Dans le chapitre suivant (*De Princ.*, III, 3) intitulé depuis Delarue : de la triple sagesse, Origène développe le même sujet. Il attribue aux « princes de ce monde », c'est-à-dire « aux puissances adverses », une sagesse qui consiste dans la « philosophie occulte » des Égyptiens, l'astrologie des Chaldéens, la science des Indiens, etc. Celle-ci dont les hérétiques sont les propagateurs égare les hommes. Cependant nous conservons notre liberté, et nous pouvons ou accueillir cette prétendue sagesse, ou la repousser. Ajoutez qu'il existe toutes sortes d' « énergies ou inspirations » dans le monde, les unes sont bonnes, les autres mauvaises. On les reconnaît à ceci, c'est que les bonnes laissent intact notre esprit, les autres le troublent. Parfois enfin on constate des démences congénitales. Celles-ci ne s'expliquent que par des fautes commises avant cette vie et dont elles sont une expiation. Sans cela impossible de disculper la Providence.

dehors. Qu'on lise attentivement ce vingtième tome du commentaire d'Origène, et l'on verra qu'il s'agit d'une controverse entre gens de la même maison. De part et d'autre, ce sont des théologiens et des exégètes. N'est-il pas curieux que les Montanistes se soient réclamés, eux aussi, du IV^e^ évangile, et cependant personne ne conteste qu'ils aient été des chrétiens ?

Les textes que mettaient en avant avec le plus d'insistance les théologiens gnostiques étaient Jean VIII, 41, 43, 44, 47. Ils y voyaient la pleine confirmation de la doctrine qui voulait qu'il y eût deux catégories d'hommes. D'un côté, les spirituels qui sont certains de leur salut ; de l'autre côté, les matériels qui ne sont même pas susceptibles de faire le bien et qui seront perdus. Cette doctrine, Origène la répudie ici comme dans le *De Principiis*. Les raisons qu'il donne sont les mêmes, mais dans le commentaire elles sont plus développées et même plus approfondies. On voit mieux sa vraie pensée.

On l'a déjà vu, notre théologien ne nie pas que Satan et les mauvais démons exercent une action réelle sur les âmes, et y déchaînent de mauvaises passions. Mais ici il est bien plus affirmatif. Aucune mauvaise action n'est étrangère à l'influence des démons (40). Personne ne peut dire de façon absolue comme Jésus, « qu'il n'a point de démon ». Nul n'a été toujours « pur des démons » et n'a jamais subi leur influence, μηδέποτε γενόμενος τῆς ἀπὸ τούτων ἐνεργείας ἀνεπίδεκτος (36). Tous les péchés, meurtres, fornication, adultère, impureté, avarice, procèdent en dernière analyse du Diable. Ils sont la réalisation de ses désirs ; mais, si étendue que soit l'influence sur nous du Diable et des démons, elle ne s'impose à nous que si nous en sommes complices. Il faut que nos désirs coïncident avec ses désirs, et que nous voulions ce qu'il désire. Nous devenons alors « enfants du Diable », et il nous forme à son image. « C'est de nous, les hommes, que dépendent les œuvres, soit de Dieu, soit du Diable. Ce que nous voulons

accomplir, c'est ou un désir qui provient du Père qui est dans les cieux, ou un désir inspiré par son adversaire le Diable ». (23).

Dans ce vingtième tome se trouve une page qui dénote chez notre théologien un sens psychologique très fin (24). Cela est d'autant plus remarquable qu'il n'est pas moraliste. Il rappelle qu'il a maintes fois déclaré « que si l'on accorde qu'il existe des entités, notamment le Diable, qui ne soient pas susceptibles des sentiments les meilleurs, c'est prendre sa défense et le disculper de toute responsabilité du mal. D'autre part, c'est son créateur, auteur de son être, que nous accusons et que nous rendons responsable. C'est tout à fait inadmissible ». Il suffit de bien connaître l'âme humaine pour voir combien absurde est cette proposition. Il est impossible que les corps humains diffèrent d'essence les uns des autres. De même vous ne pouvez avoir des âmes, des intelligences, des facultés de raisonnement qui soient essentiellement différentes. Cela est vrai de toutes les facultés de l'esprit humain. Si en effet un homme pouvait être différent d'un autre homme par son essence même, il faudrait nécessairement que ses facultés spirituelles fussent également autres que celles de cet autre homme. Veut-on savoir ce que vaut la proposition gnostique que nous combattons ? Il y a des idées et des raisonnements auxquels spirituels et matériels donnent également leur assentiment ou le leur refusent. Cette similarité de vue pourrait-elle se rencontrer chez des êtres d'essence différente ? Si les uns et les autres sont affectés de la même manière, c'est parce qu'ils sont de même espèce, de même essence, ὁμοούσιον τὸ πάθος. Il est donc contraire à la raison de prétendre que les mêmes espèces de représentations, de raisonnements, de souvenirs, d'assentiments, puissent se produire chez des êtres absolument différents, ἐν τοῖς ἑτεροουσίοις. Il serait sot de croire que chez des êtres semblables, il y aurait à côté de ces

facultés, une autre essence (24). Du coup, Origène réfutait à la fois la doctrine gnostique courante que les spirituels sont de « nature » et d' « essence » différente des autres classes d'hommes, et la doctrine particulière d'un Basilide et de quelques autres théologiens gnostiques que les passions sont des « essences qui pénètrent dans l'âme, s'y accrochent, et sont cause des péchés qu'elle commet ». Il résume toute sa pensée en cette phrase : « Ce qui fait que l'on est enfant du Diable, c'est que l'on pratique ses œuvres. Il est donc évident que ce n'est pas par sa nature, par son tempérament, διὰ κατασκευήν, qu'un homme est fils du Diable, et que ce n'est pas parce qu'il a été créé de telle ou telle façon qu'un homme est fils de Dieu » (13). L'exemple de l'apôtre Paul prouve bien que l'on peut commencer par être un fils du Diable pour devenir un fils de Dieu (17). Un sourd peut devenir capable d'entendre. S'il était sourd par nature, il ne changerait pas (20) [1].

L'analyse des textes que nous avons faite montre bien

1. Nombreux sont les passages d'Origène qui affirment ses vues et combattent la doctrine gnostique. Signalons encore un passage du *De Oratione* V, 6 à VII, dans lequel Origène s'efforce de concilier la prescience de Dieu et le libre arbitre, donc de justifier la prière. Il le fait en se plaçant à un point de vue plutôt populaire. Dans *In Johan*, XXXII, 14 et 19, il discute le cas de Judas. Il n'est pas né avec une nature mauvaise ; il a été un croyant. Autrement Jésus ne l'aurait pas choisi. Notez que dans la chambre haute les soupçons des apôtres ne vont pas à lui. Son repentir prouve qu'il restait en lui un vestige de bien. Voir aussi *In Matth*, XV, 11 ; X, 11, XIII, 23. Dans la version de Rufin du commentaire des *Romains*, Origène s'explique en détail sur Rom. IX et le cas de Pharaon. Ce sont exactement les mêmes idées que dans le *De Princ.* III. Rufin, semble-t-il, a reproduit assez exactement le texte d'Origène. Enfin dans un long fragment qui subsiste de son commentaire sur la Genèse, il s'applique à prouver que la prescience de Dieu (πρόγνωσις) n'implique aucunement que Dieu détermine d'avance nos actes. Puis il critique vivement l'astrologie ; il admet que les astres peuvent indiquer l'avenir, mais seuls les anges et quelques hommes privilégiés tels que Jacob peuvent comprendre ces signes. Voir sur ce point *In Matth.*, XIII, 1.

les raisons profondes qui ont fait d'Origène un partisan si décidé du libre arbitre. Ce n'est pas seulement par réaction contre le déterminisme de certaines doctrines gnostiques. C'est parce qu'au fond ses idées les plus chères y étaient impliquées. Nous l'avons déjà fait remarquer, sans la liberté morale des êtres doués de raison, ni la chute ni la rédemption ne se comprendraient dans le système de notre théologien. Sa doctrine de Dieu finirait par s'écrouler. Un Dieu éducateur a besoin d'êtres libres pour exercer son action éducatrice. Origène ne saurait abandonner sa doctrine de la liberté morale de l'homme sans renoncer à sa philosophie religieuse elle-même.

Si personnelle que puisse paraître sa doctrine de la liberté, il est vraisemblable que l'idée lui en a été suggérée.

Cette idée, l'a-t-il empruntée aux Écritures ? En aucune façon. Ni l'Ancien Testament, ni le IV^e^ évangile, ni l'apôtre Paul n'ont pu éveiller en lui la notion de la liberté morale. Bien au contraire, on l'a vu, c'est par un tour de force exégétique qu'il parvient à extraire des textes les plus clairs un sens qui n'est pas le leur. C'est en dépit de ces textes qu'il maintient sa doctrine.

En fait, ici comme si souvent, c'est de la pensée grecque qu'il s'est inspiré. Ses vrais maîtres ont été Platon, Aristote, les stoïciens et les philosophes qui les ont continués. C'est à leur école qu'il est devenu un partisan passionné de la liberté morale. Pour bien comprendre Origène et sa doctrine du libre arbitre, c'est dans l'atmosphère de la philosophie grecque qu'il faut le plonger. Qu'on relise par exemple le *De fato* dit de Plutarque, on y voit un philosophe passionnément préoccupé de sauvegarder la liberté morale dans un monde régi par le destin et sa loi d'airain. Qu'on relise en particulier les chapitres des *Entretiens* d'Épictète qui sont consacrés à définir la liberté, τὸ ἐφ' ἡμῖν. Le philosophe sait qu'une loi immanente dans l'Univers enveloppe toute la vie humaine, mais il affirme

que cette loi n'étend pas son empire sur le for intérieur. Au fond de lui-même, l'homme reste libre. L'affinité de cette philosophie et de la pensée d'Origène est frappante. De part et d'autre c'est le même sens de la responsabilité de l'homme, c'est le même souci de sa liberté morale, c'est la même opiniâtreté à la défendre [1].

1. On pourrait ajouter aux textes que nous avons cités les suivants : *Selecta in Exodum commentariis* (Lomm. VIII, p. 299). Ce texte se trouve aussi dans la *Philocalie* XXVI. Origène note que l'endurcissement de Pharaon étonne et même scandalise certains fidèles. Les gnostiques y voient la preuve que le Dieu de l'Ancien Test. n'est pas le Dieu de Jésus-Christ. Discussion très serrée qui aboutit à la conclusion que la souffrance est un signe de la bonté de Dieu. Voir encore *ibidem* Lomm. VIII, p. 312 ; p. 325. Maint passage du commentaire des Romains serait à citer. Voir Lomm. V, p. 247 ou Philocalie XXIV ; Rom., liber VI, p. 16 ; lib. VII, p. 162 ; p. 167 à 176 ; lib. VIII, p. 238 *sqq.*, p. 259 à 261

CHAPITRE XIV

LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION

Dès le début de l'ère chrétienne, se produit dans le monde gréco-romain un étonnant réveil des aspirations religieuses. Nous l'avons rappelé et caractérisé [1].

Un mot pourrait à la rigueur le définir. Tout le monde rêve de rédemption. Les diverses religions syncrétistes venues d'Égypte, de Syrie, de Babylone, de la Perse, d'Asie-Mineure, se propagent avec une surprenante rapidité. C'est qu'elles offrent aux âmes des moyens d'expier leurs fautes, de se purifier, d'échapper aux sanctions réservées aux pécheurs après la mort. Les mystères, les anciens comme les nouveaux, doivent à la même cause un regain inouï de popularité. Les charlatans religieux, comme Alexandre d'Abonotique, savent que le plus sûr moyen de duper le public, c'est d'instituer un mystère. Certains mythes qui se répandent alors procurent aux âmes angoissées une merveilleuse satisfaction. Ils représentaient une divinité comme Attis mourant et ressuscitant. Si par la foi on s'unissait à ce dieu, en mourant et en ressuscitant avec lui, on s'assurait la rédemption et la vie éternelle [2].

Enfin on offrait aux adeptes de ces nouvelles formes religieuses des rites expiatoires dont le plus impression-

1. Volume II, ch. VI.

2. Voir les travaux de Jean Réville, F. Cumont, Reitzenstein, notamment Frazer, son volume sur Attis.

nant était le taurobole. A en croire certaines inscriptions, rien de plus efficace. On sortait de la sainte cérémonie purifié, rénové, apaisé [1].

Ces aspirations avaient un double caractère. Elles étaient d'abord nettement individualistes. Ce que l'on recherchait avant tout, c'était la purification de soi-même. On voulait être délivré de ses remords et du sentiment de culpabilité qu'entraînaient certaines fautes morales et certaines souillures. On rêvait de survie. La rédemption s'achèverait par l'immortalité. Le moyen efficace d'obtenir cette rédemption, c'était le rite. C'est déjà l'idée de *l'opus operatum*. Le sacrement est né. Ces besoins qui tourmentaient les âmes n'avaient reçu aucune satisfaction dans les anciennes religions. Celles-ci ignoraient l'individu. Partout maintenant, en Israël depuis le temps des psalmistes, plus récemment dans tout l'Orient, l'individu élevait ses réclamations. Il lui fallait une rédemption personnelle.

Bientôt, cependant, se fait jour une aspiration presque contraire. Dans certains milieux on élargit la rédemption jusqu'à embrasser le Cosmos entier. Cette idée a trouvé une expression fort vive dans un célèbre passage de l'épître aux Romains (VIII, 19 à 22). Quels sont ces milieux? Ce sont ceux où commencent à poindre des tendances qui au IIe siècle s'épanouiront dans les grands systèmes gnostiques. Au premier siècle de l'ère chrétienne, elles s'affirment un peu partout. Il semble certain qu'il a existé alors au sein du judaïsme lui-même un véritable prégnosticisme. En Samarie, et bientôt en Syrie, les tendances gnosticisantes ont trouvé un terrain particulièrement favorable. En Asie Mineure, à Colosses, à Laodicée, elles acquièrent un développement déjà remarquable. C'est l'épître aux Colossiens qui nous fait le mieux connaître cette première forme du gnosticisme. Il est probable qu'ailleurs, dans les

1. Voir J. Réville, *La Religion sous les Sévères*, p. 96.

milieux purement païens, on a vu éclore des tendances de même nature. Certaines sectes obscures qui n'avaient rien de chrétien, et qui ont survécu jusqu'au troisième siècle, leur doivent peut-être leur origine.

Malheureusement notre documentation en ce qui concerne le prégnosticisme est à la fois insuffisante et fort sujette à caution. Nos renseignements pour la plupart proviennent des hérésiologues. Certain traité perdu de Justin Martyr contenait tout ce que les chrétiens savaient de ces sectes aux environs de 150. C'est peu de chose, et c'est fort obscur. Plus d'un siècle sépare Justin du prégnosticisme. A en croire Irénée, Hippolyte, Épiphane, on connaissait par le menu les plus anciens systèmes. Mais que vaut cette documentation ecclésiastique ? Il est temps de reconnaître qu'elle ne mérite pas la confiance de l'historien. Trop de raisons sérieuses ont démontré sa faiblesse. Pour s'y fier, notamment en ce qui concerne le prégnosticisme, dont plus d'un siècle séparait les hérésiologues, il faut vraiment quelque parti pris.

Tout ce que l'on peut, semble-t-il, considérer comme certain, c'est que dans ces milieux on a rêvé d'une rédemption qui embrasserait le monde invisible comme le monde visible, et que le moyen assuré d'être soi-même associé à la rédemption cosmique, c'était de pratiquer un rigoureux ascétisme et d'accomplir certains rites. C'est ce que laisse clairement entrevoir l'épître aux Colossiens, notre document le plus ancien et le plus digne de foi.

Quelle a été l'influence sur le christianisme naissant des tendances que nous venons de caractériser ? Il est né et a commencé à se développer dans les régions qui en ont été le berceau. Le contact était inévitable. La nouvelle religion baignait pour ainsi dire dans la grande vague des aspirations de rédemption qui passait sur une notable partie du monde. Que nous apprennent sur ce point nos documents ?

Il semble certain que l'apôtre Paul a été touché par la

vague. N'est-il pas le premier qui tende à transformer l'Évangile primitif en une religion de rédemption[1] ? On trouve nettement formulée dans l'épître aux Romains (VI, 1 à 11) l'idée maîtresse des religions de Rédemption, c'est que pour être sauvé il faut s'unir par la foi à un dieu qui meurt et qui ressuscite. Sans doute, il a spiritualisé l'idée, il l'a dégagée de sa gangue ritualiste et magique, mais c'est bien l'idée, et dans sa pensée elle est fondamentale. L'union par la foi avec le Christ mort et ressuscité est le nerf même de sa doctrine de la Rédemption, partant de son christianisme.

La porte est ouverte. Les tendances religieuses de ce temps vont envahir l'Évangile de Jésus. Chose fort étonnante, il n'en a rien été. Plus de trace de la doctrine paulinienne dans le christianisme populaire du IIe siècle. On n'en peut relever aucune, ni chez les Pères dits apostoliques, ni chez les apologistes, ni chez Tertullien, ni même chez Irénée. A la fin du IIe siècle apparaît Clément d'Alexandrie. Il compare le christianisme aux mystères. Il y a dit-il, les petits et les grands mystères. Mais de quoi s'agit-il ? De gnose et d'amour. Ces deux termes définissent son idéal chrétien. Il ne conçoit la rédemption que comme le résultat d'une éducation à la fois intellectuelle et morale. Ainsi pendant plus de cent cinquante ans, la doctrine de Paul subit une éclipse. Après lui, on ne la comprend pas plus que l'on n'a compris sa doctrine de la justification [2].

Cependant les tendances de l'époque n'ont pas laissé d'exercer une influence sur certains chrétiens. Tels sont les théologiens gnostiques. Basilide, Valentin, Marcion

1. Voir Guignebert, *Le Christianisme antique*, ch. IV, V et VI, notamment p. 137.

2. C'est A. Ritschl qui dans son livre, *Die Entstehung der altcathol. Kirche*, 1850 a le premier fortement prouvé que le paulinisme n'a pas été compris au IIe siècle. Toute la critique de M. Volter *Die apostolischen Väter*, 1904, se fonde sur ce fait.

et leurs disciples font du christianisme exclusivement une religion de rédemption. Certains disciples des maîtres, comme Marcus, versent tout à fait dans le syncrétisme.

A partir du III^e^ siècle, les associations gnostiques, aussi bien celles que nous font connaître les *Philosophumena* que celles des documents coptes, rejoignent les religions syncrétistes. Leur christianisme n'est plus qu'une religion de rédemption ritualiste.

Sans doute les théologiens gnostiques ont tranformé le christianisme en une religion de rédemption ; on aurait tort cependant de confondre leur conception avec celle des religions syncrétistes ou avec celle des gnostiques du III^e^ siècle. Leur conception est foncièrement savante et philosophique. Ils s'inspirent des mêmes tendances que les adeptes des mystères ou de Sérapis, mais ils donnent à ces tendances une expression toute théologique. Ce qui est sentiment chez les syncrétistes, les mystes ou le commun des gnostiques, se traduit en idées et en systèmes chez Basilide, Valentin ou Marcion.

Il en est exactement de même d'Origène. Comme eux, il a été porté par le grand courant du siècle, mais comme eux aussi, c'est en philosophe et en théologien qu'il a formulé son christianisme dans les termes d'une religion de rédemption. Il est certain en effet qu'il n'a aucunement été touché par les religions syncrétistes ou les mystères. Le gnosticisme dont il a subi à son insu la répercussion parfois très profonde, c'est uniquement le gnosticisme des maîtres du II^e^ siècle. C'est du reste le seul qu'il ait réellement connu.

C'est dans cette mesure, pensons-nous, que la doctrine de la Rédemption de notre théologien se rattache au vaste courant de sentiments et de pensée religieuse de son temps.

Précisons encore. On l'a vu, trois facteurs essentiels ont concouru à former les idées d'Origène. Dans toutes

ses doctrines, on démêle l'influence, soit de la pensée hellénique, soit de la théologie gnostique, soit du christianisme du IIe siècle. De la philosophie et de la théologie gnostique, c'est tantôt l'une et tantôt ce sont les deux à la fois dont on discerne la trace. Sa doctrine de la Rédemption est redevable à la philosophie grecque, à la plus haute pensée gnostique et aux vivantes croyances de la masse chrétienne de l'époque. L'originalité de notre théologien est d'avoir combiné ces trois éléments en une doctrine sinon cohérente, du moins très supérieure aux ébauches de ses prédécesseurs ecclésiastiques.

Ce sont les théologiens gnostiques qui, en dehors de l'apôtre Paul, ont les premiers imaginé un système de rédemption. Peut-être est-ce Valentin qui en a été l'initiateur. Quoi qu'il en soit, c'est dans son école que s'est formé et élaboré un grandiose système qui se laisse entrevoir même à travers la confuse et incomplète documentation d'Irénée. Tout n'y est pas clair ; il y a de graves lacunes, mais les grandes lignes de l'édifice se détachent sur les ruines. Dans le monde transcendant, une chute s'est produite. Le trentième éon, Sophia, a voulu franchir les limites qui lui étaient assignées et sortir du plérôme pour monter jusqu'au Père.

Cette faute engendre quatre passions qui deviennent les quatre éléments dont sera formé le Comos. Le monde visible, le corps et la matière apparaissent. Sophia elle-même risque d'être absorbée par la matière. La parcelle divine s'égare dans les bas-fonds. « Mais l'or, même plongé dans la fange, ne perd pas sa nature ». C'est toujours de l'or. C'est alors que commence le retour à Dieu, autrement dit la récupération des éléments divins, donc la rédemption. Par quels moyens se fait-elle ? Malheureusement sur ce point notre documentation n'offre que confusion. Ce qui est certain, c'est que Valentin et ses plus éminents disciples faisaient de Jésus-Christ la clef de voûte de l'édifice. Dans leur pensée, la rédemption

consistait en une sorte de mouvement régressif. C'était le reflux du flot qui avait d'abord tout entraîné vers l'abîme. Chute et rédemption formaient une sorte de vaste cycle qui, selon une expression fréquente alors, ramenait la fin au commencement.

Dans cette conception, évidemment la liberté ne jouait aucun rôle. On semble n'y avoir pas pensé. Le mouvement de retour à Dieu se faisait, dirait-on, automatiquement. Il obéissait à une loi d'airain. On conçoit que ces théologiens, Valentin, Ptolémée, Héracléon, aient enseigné que les spirituels, c'est-à-dire ceux qui possédaient de naissance une parcelle de l'esprit, étaient assurés de leur salut. Ils avaient en eux-mêmes un élément impérissable qui tôt ou tard devait remonter dans les régions supérieures, rentrer dans le plérôme. On comprend aussi qu'ils aient enseigné qu'il y a d'autres êtres qui, ne possédant pas cette parcelle de l'Esprit de Dieu, sont par conséquent tout matériels. Comment pourraient-ils être sauvés ?

A l'arrière-plan d'un pareil système, il y a une certaine conception de Dieu et une certaine notion du mal.

Le Dieu de Valentin et de ses disciples n'est pas une personne. C'est un je ne sais quoi dont aucun terme ne peut définir l'être. Il est, disent-ils eux-mêmes, inexprimable, ἄρρητος. Cependant on le nomme. Les uns l'appelle l'Abîme ; les autres la lumière inapprochable φῶς ἀπρόσιτον ; d'autres la monade ; certains enfin le Père dans le sens le plus général et le plus vague. N'ayant point de personnalité, il n'a pas de volonté. Il n'agit pas ; il ne crée pas ; il ne gouverne pas. Si certains théologiens de l'école, comme Ptolémée ou Héracléon, lui attribuent parfois des actes de volonté, c'est que selon toute apparence ils accommodent leur langage à l'infirmité humaine, ou, plus biblicistes que d'autres, ils emploient des termes en réalité impropres. La seule manifestation qui soit conforme à la nature d'un tel Dieu, c'est une sorte

de mouvement qui le porte à s'extérioriser. Le plérôme, c'est la forme que revêt l'effort d'extériorisation du Dieu de Valentin. Il ne peut aller au-delà ; il sortirait de l'absolu ; il se rapprocherait du Cosmos et de la matière dès que ceux-ci existeront.

Dans ce système, en quoi consiste la faute ou le péché ? Ici encore les idées ne paraissent pas avoir été très fixées. La première faute, celle de Sophia, c'est d'avoir voulu franchir les bornes de son être pour s'élancer vers le Père. Il en est résulté sa chute et le désordre. Pour d'autres, le péché consiste, semble-t-il, simplement dans le fait qu'un être qui est spirituel déchoit et tombe dans le monde visible, s'enlise dans la matière. C'est l'or pur qui roule dans la fange. Telle a été, d'après Héracléon, la faute de la Samaritaine qui représente pour cet exégète, un être spirituel qui s'est égaré. En somme, dans l'école de Valentin, le péché naît du contact avec la matière. C'est la souillure. La condition essentielle de relèvement pour l'individu sera l'ascétisme le plus rigoureux.

Telles semblent avoir été dans l'école de Valentin et chez les sectes qui en dérivent les idées qui constituaient les prémices de leur doctrine de la Rédemption.

La philosophie a eu sur la doctrine de la Rédemption d'Origène, une influence non moins profonde.

C'est le génie de l'antique Hellas qui a créé l'idée d'éducation. Dès l'origine, la plus douée des races humaines a eu le sens de l'eurythmie. De très bonne heure elle invente la gymnastique ; avec la danse et la musique, elle formait les plus beaux des hommes. Bientôt, à Athènes notamment, on s'appliqua à dresser l'esprit aussi bien que le corps. La poésie, l'éloquence, enfin la philosophie complétèrent l'éducation hellénique. On avait découvert le secret de l'harmonieux développement de l'être humain. Platon et Aristote n'eurent qu'à s'inspirer du génie de leur race pour élaborer un admirable système d'éducation.

Platon lui-même et les platoniciens furent simplement logiques en se représentant Dieu comme un éducateur, et l'action providentielle comme une pédagogie. Dans une telle conception, les peines et les maux ne pouvaient être conçus que comme des moyens d'amendement. L'idée de l'affliction punitive et expiatoire se trouvait exclue. Si l'on voulait relever l'homme qui s'était égaré, ce ne pouvait être qu'en le soumettant aux règles d'une éducation systématique. Pour des éducateurs comme l'étaient et voulaient l'être les platoniciens, la faute était essentiellement une erreur du jugement. Redresser celui-ci, c'était la vraie guérison.

Chez les platoniciens du IIe siècle, c'est Plutarque qui représente avec le plus d'éclat ces idées. Parmi les chrétiens, c'est Clément d'Alexandrie. Nous l'avons déjà fait remarquer, la rédemption est aux yeux de ce dernier avant tout affaire d'éducation. Son Christ-Logos est l'éducateur par excellence. Il appelle les païens à la conversion, il est προτρεπτικός ; il les éduque une fois gagnés, il est παιδάγωγος ; il leur communique la gnose et l'amour ; il est διδάσκαλος. Cette conception domine toute sa doctrine de la Rédemption et tout son christianisme. C'est ce qui le distingue d'Origène. Celui-ci n'a pas échappé à l'emprise de la théologie gnostique. En dehors du christianisme, Clément n'a subi d'autre influence que celle de la philosophie grecque.

Mais Origène est chrétien et il entend l'être avant tout. Il croit même n'être que l'interprète de la tradition. C'est donc, semble-t-il, la commune croyance des chrétiens qui a eu la plus grosse part dans la formation de sa doctrine de la Rédemption. Mais sur ce point la foi chrétienne est-elle fixée à la fin du IIe siècle ? L'apôtre Paul a formulé une doctrine fort nette de la Rédemption par la mort et la résurrection de Jésus-Christ. L'épître aux Hébreux tire de l'Ancien Testament une savante doctrine du sacrifice rédempteur du Crucifié et de ses

conséquences. Mais quelles traces ces spéculations apostoliques ont-elles laissées dans la pensée chrétienne des premiers siècles ? L'Eglise a-t-elle eu une doctrine de la Rédemption claire et cohérente avant Saint Augustin ? [1]. N'est-ce pas lui qui l'a dotée d'une doctrine qui a su s'imposer aux chrétiens jusqu'à notre temps ? Avant lui, la pensée chrétienne reste sur ce point capital flottante, hésitante et contradictoire.

Au IIe siècle, c'est le baptême qui est censé procurer le pardon des péchés. Le néophyte sortait des eaux baptismales lavé, purifié, rénové. Il revenait à l'état d'innocence. De là les termes dont alors on désignait de préférence le baptême [2]. On l'appelait : bain, illumination, régénération.

Les chrétiens avaient encore au IIe siècle une telle assurance de l'efficace du baptême, que dans leur naïveté ils n'imaginaient pas que le néophyte pût retomber dans le péché, du moins dans les vices dont il avait été purifié. Ils étaient portés à croire que le disciple de Jésus-Christ n'est plus susceptible de pécher. L'illusion fut naturellement de courte durée. Des fautes graves se produisirent bientôt parmi les frères. On commença à se demander si le pécheur était irrémédiablement perdu, ou s'il lui restait la ressource d'une deuxième repentance. Hermas écrivait qu'il lui avait été révélé qu'une nouvelle occasion de repentir serait accordée aux pécheurs. Ce serait la dernière. Mesure manifestement insuffisante. Les plus rigides comme Tertullien durent bien reconnaître qu'il fallait laisser la porte ouverte à ceux qui se repentiraient, quitte à spécifier très exactement à quelles conditions la pénitence serait valable. L'auteur du *De Poenitentia*

1. C'est ce que M. Harnack a fortement mis en lumière dans le IIIe volume de sa *Dogmengeschichte*.

2. Voir Clément d'Alexandrie, *Paedag.* I, 6, 26 ; on appelle le baptême λουτρόν, φώτισμα, ἀναγγένησις.

s'appliqua à la rendre aussi dure, aussi humiliante que possible.

Il semble donc qu'au IIe siècle le baptême et les règles de la pénitence constituaient les moyens efficaces d'obtenir le pardon et le salut. Dans ce système on ne voit pas la part que l'on réservait à Jésus-Christ. C'était bien en son nom que l'on baptisait, mais quel rôle sa mort sur la croix jouait-elle dans l'économie du pardon et du salut ? Elle semblait rester étrangère à la Rédemption et n'en pas constituer le fondement même [1].

Cependant pouvait-on faire abstraction de tant de déclarations relatives au sacrifice de Jésus-Christ, qui avaient passé dans la tradition vivante de l'Église ? « Il est mort pour nos offenses » répétait-on depuis les apôtres. Ces formules étaient d'usage courant, mais quel sens précis y attachait-on ? Il est fort difficile de le savoir. Ce qui est certain, c'est qu'il n'y avait pas alors une doctrine ecclésiastique de la Rédemption. Sur ce point, la tradition ne liait pas d'avance la pensée chrétienne. Libre à elle de chercher et de proposer une solution du problème de la rédemption.

Représentons-nous Origène en face du problème. Il est imbu jusqu'aux moelles de cette philosophie religieuse qui dérivait de Platon ; il a devant lui le système grandiose de Valentin et de son école ; enfin il est bibliciste. Trop de textes du IVe évangile et des épîtres pauliniennes proclamaient la valeur rédemptrice des souffrances et de la mort de Jésus-Christ pour qu'il les écartât. Si délicat et si complexe que fût le problème, Origène n'était pas homme à reculer.

A quelles solutions a-t-il abouti ?

1. S'il faut en croire M. Harnack, Irénée a souligné l'efficace rédemptrice du sacrifice de Jésus.

CHAPITRE XV

LA DOCTRINE DE LA RÉDEMPTION

(Suite)

A première vue, rien de plus incohérent et même de plus contradictoire que la doctrine de la Rédemption de notre auteur. Les textes ne s'accordent pas entre eux. On dirait qu'Origène avait différentes conceptions de la rédemption, et qu'il les exposait tour à tour selon les besoins de son exégèse ou de sa polémique. Cette confusion disparaît dès que l'on tient compte des influences qui ont contribué à former ses doctrines et que nous venons de signaler. C'est une lumière qui se projette sur les textes, en explique le sens et la portée, les remet chacun à sa place. Vous avez alors une doctrine claire et précise. Les contradictions qui subsistent ne proviennent pas de la doctrine elle-même ; elles sont dues à des causes extérieures qu'il n'est pas difficile de démêler.

L'idée qu'Origène se fait de la rédemption est étroitement liée à l'idée qu'il se fait de la chute. On l'a vu, celle-ci se produit d'abord dans le monde transcendant. Les intelligences incorporelles ou essences rationnelles, à l'exception de celle qui deviendra Jésus-Christ, se lassent de leur condition, et par un acte de libre volonté désobéissent. La chute commence aussitôt. Les essences qui ont failli deviennent des âmes et revêtent un corps.

Ce corps est plus ou moins lumineux ou opaque selon la gravité de la faute. Les astres par exemple restent à ce que l'on peut appeler le premier degré de la chute. La luminosité de leur corps est telle que c'est à peine s'ils se distinguent des âmes. Certaines de ces âmes deviennent des hommes. Les plus dégradées tombent à l'état de démons. Puis, comme le dit notre théologien, dès qu'il y a arrêt dans la chute, commence la restauration ou rédemption. Celle-ci va consister en un mouvement de régression. Les démons redeviennent des hommes ; les âmes redeviennent des essences incorporelles. L'état primitif est rétabli. A ce moment, comme aime à le répéter Origène, Dieu est tout en tous.

Ainsi la chute et la rédemption constituent une sorte de mouvement cyclique. Les êtres reviennent au point de départ. Voilà une conception qui est nettement apparentée à celle de Valentin et de son école. C'est aussi celle qu'on retrouve sous d'autres formes dans la plupart des systèmes des *Philosophumena*. L'élément divin émané du Dieu absolu se détache du Plérôme, s'égare, tombe, et va se perdre dans l'impure matière. La rédemption consistera à le récupérer, à lui faire remonter les degrés qu'il a descendus, à le réintégrer dans le Plérôme.

Quels sont les textes d'Origène qui formulent la conception que nous lui prêtons ?

Dans le chapitre du *De Principiis* qu'Origène a consacré à l'âme, il y a lieu de croire que Rufin a remplacé tout un passage dont la hardiesse l'effrayait par quelques lignes fort incolores [1]. Il fait dire à son auteur cependant que

1. *De Princ.*, II, 8, 3 : Videndum ergo est ..... redit in hoc ut sit mens. Koetschau a tenté de rétablir le texte primitif d'Origène. Il utilise les anathèmes II à VI du synode de 543 qui a condamné Origène, une citation de la lettre de Justinien, et un passage de la lettre de Jérôme à Avitus. Voir sa discussion dans la préface de son édition, CXVIII à CXXV. Voir notre note critique p. 98. Nous inclinons à donner entière-

c'est par suite d'un refroidissement de ferveur que l'âme (ψυχή, ψυχρός) est apparue. Il ajoute qu'elle peut recouvrer sa condition première et redevenir « intelligence » [1].

Dans le passage qu'il a omis, après une description très précise de la chute des « intelligences » lasses de contempler Dieu et de l'aimer, Origène aurait écrit ces mots : « les essences rationnelles qui ont péché ont été précipitées dans des corps, puis étant purifiées, elles sont de nouveau ramenées en l'état où elles étaient tout d'abord ; elles se dépouillent entièrement de leur méchanceté et de leurs corps ». Dans le même passage se trouvait cette phrase : « Ce que nous appelons âme a existé par suite du refroidissement de la vie en esprit. Cette âme est susceptible de remonter là où elle était au commencement..... de sorte qu'elle redevient entièrement intelligence ». C'est exactement ce qu'exprime Jérôme quand il écrit : νοῦς, id est mens, corruens facta est anima et rursum anima instructa virtutibus mens fiet. Phrase qui semble aussi avoir appartenu au même texte [2].

ment raison au savant éditeur. Mais, comme nous en avons fait la remarque, même si l'on conteste son idée que les fragments qu'il utilise sont à placer dans cet endroit, et à substituer aux quelques lignes de Rufin, on ne peut contester que ces textes ne formulent la pensée d'Origène. On peut donc en faire état.

1. Voici quelques-unes de ses phrases : Nec tamen amisit facultatem restituendi se in illum statum fervoris in quo ex initio fuit. Puis de « l'anima » il dit : quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc ut sit mens. Ces phrases impliquent nettement les doctrines que nous attribuons à Origène. Elles sont plus faibles que les expressions du texte grec, mais elles sont suffisamment claires.

2. La première citation : τῶν δὲ λογικῶν μέλλοντας est empruntée à Justinien. La seconde qui est aussi de Justinien : παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν εἶναι νοῦς se trouve précédée dans un mss. (Cod. Ath.) des mots : ἐκ τοῦ β λόγου. Notons enfin que dans ce dernier fragment nous avons la citation de Ps. 114,7 que donne également Rufin dans son résumé : dicit « Revertere anima mea etc. » Cette phrase se trouvait donc dans le texte que Rufin a jugé à propos d'écourter. La citation de Jérôme rappelle l'anathème III.

Dans un passage qui se trouvait peut-être à la fin du chapitre X du *De Principiis*, II, que Rufin a supprimé, et que Léonce de Byzance nous a conservé, Origène écrivait que « lorsque le corps serait châtié, l'âme serait purifiée, et qu'ainsi elle serait restaurée en son rang primitif » (*Migne P. G.* LXXXVI, 1, 1264).

Dans son chapitre sur les anges, Origène paraît avoir écrit : les déchus « retournent à leur félicité parfaite du commencement » (*Koetschau* p. 97, 16). On lit dans un fragment qui semble bien appartenir au chapitre sur les anges ces mots significatifs : l'arrêt du mal est le commencement du mouvement qu'imprime la vertu [1]. En d'autres termes, quand les êtres déchus sont arrivés au fond de l'abîme, c'est alors que commence le mouvement inverse, et qu'ils remontent de degré en degré à l'état d'où ils sont tombés.

Une idée qui est chère à notre théologien, c'est que toutes choses finalement sont restaurées en leur état premier. La fin revient au commencement [2]. C'est la conception cyclique si fortement marquée dans certains systèmes gnostiques. La rédemption consiste dans le retour de toutes choses à Dieu. Dieu sera tout en tous. L'élément divin au moment où il va se perdre dans la matière commence à remonter ; il est récupéré. L'analogie de la conception d'Origène et de la conception gnostique est évidente. Notre théologien a été amené par ses propres réflexions, ou par l'influence inconsciente qu'a eue sur sa pensée la théologie gnostique, à concevoir tout

1. Ed. Koet., p. 104, 3. Voir pour la discussion critique de *De Principiis* I, 8, notre note à la page 71. Il n'y a pas de raison pour ne pas faire confiance aux auteurs qui citent ici Origène, notamment à Grégoire de Nysse.

2. C'est ce qu'il affirme nettement, *De Princ.* I, 6, 2 : semper enim similis est finis initiis. Cette idée est plus nettement encore formulée dans le 15e anathème du Synode de 543 et dans la lettre à Avitus. Voyez la note de Koetschau, p. 79.

d'abord la rédemption comme la comprenaient Valentin, Ptolémée ou Héracléon. Comme ce n'est pas le seul point sur lequel il se rapproche des théologiens qu'il a combattus, mais qu'il a beaucoup étudiés, nous estimons qu'il a été ici leur obligé.

Si apparente que soit l'affinité qui existe entre la doctrine de la Rédemption d'Origène et celle des grands gnostiques, elle s'en distingue par une très profonde différence. Dans la doctrine de notre théologien, le libre arbitre est un élément essentiel. L'entité rationnelle qui de chute en chute est devenue un être humain, a failli parce qu'elle l'a voulu. Elle ne se relèvera pas sans qu'elle le veuille. Elle choisira le bien, et c'est alors que commencera son retour à Dieu. Dans les systèmes gnostiques, on l'a vu, il n'est pas question de liberté morale. Les docteurs gnostiques enseignaient que l'homme spirituel sera nécessairement sauvé. Le salut devient, semble-t-il, affaire de nature. Clément et Origène l'ont nettement aperçu.

La différence que nous signalons entre les deux doctrines entraînait une conséquence de la plus haute importance. Origène introduisait dans la rédemption l'idée d'éducation. Du moment que l'homme avait la liberté de choisir entre le bien et le mal, et qu'il devenait responsable de son sort, il devenait susceptible d'être éduqué. Plus de lumière pouvait le décider à choisir le bien. Sa rédemption consisterait en bonne partie en son éducation progressive. C'est ce qu'Origène exprime très nettement dans le passage suivant : « Je pense que Dieu surveille les destinées des âmes douées de raison. Il a toujours en vue leur vie éternelle. Ces âmes ont le libre arbitre. Ce sont elles-mêmes qui sont cause qu'elles se trouvent soit parmi les êtres supérieurs, et qu'elles s'élèvent jusqu'à la perfection du bien, soit par suite de négligence que, de diverses manières, elles

tombent dans tel ou tel excès de mal [1] ». Ainsi, dans leur relèvement comme dans leur chute, leur liberté joue le rôle principal. L'auteur ajoute : « Comme la guérison prompte et trop précipitée produit chez certains du mépris pour les vices dans lesquels ils sont tombés, puisqu'on en guérit si facilement, si bien qu'il leur arrive de tomber de nouveau après leur guérison dans les mêmes vices, en ce qui concerne ces pécheurs, Dieu avec raison fermera les yeux, et laissera leur méchanceté s'accroître jusqu'à un certain point et déborder, sans cependant qu'elle devienne incurable [2] ». « Son but est qu'à force d'être en contact avec le mal, et d'avoir la satiété du péché, objet de leur désir, ils sentent par la satiété même le dommage qui en résulte, et que, détestant ce qu'ils ont d'abord admis, ils deviennent susceptibles d'être sérieusement guéris et d'obtenir par la guérison la santé de leurs âmes ». Voilà l'idée d'éducation introduite dans la doctrine de la Rédemption. Cette éducation, Origène la veut très sévère. « Du moment que l'on a laissé pénétrer le péché jusqu'au plus profond de son âme, le traitement le plus rigoureux est nécessaire. L'âme, comme dit l'Écriture, devient une terre pleine de ronces ; il faut que le feu les dévore [3] ».

A première vue, on pourrait supposer que les systèmes gnostiques de rédemption se passeraient facilement du Sauveur lui-même. La rédemption s'y accomplirait d'elle-même. Au flux succéderait par la loi même du mouvement le reflux. Si ces systèmes étaient aussi foncièrement fatalistes ou déterministes que voudraient le faire croire

1. *De Oratione*, XXIX, 13.

2. On lit dans le texte : ἀνίατον ὑπερορῶν. Cette leçon fait dire à Origène que Dieu laisse le péché grandir jusqu'à ce qu'il soit incurable. Ce serait exactement le contraire de ce qu'il affirme dans tout ce passage. Manifestement le ὑπερορῶν est fautif M. Koetschau le conserve sans l'expliquer.

3. *In Johan.* VI, 58.

leurs critiques, il en serait ainsi. Le rôle d'un Christ y serait tout à fait superflu. En fait il ne l'est pas. Pas un de ces systèmes, depuis celui de Valentin et de ses disciples jusqu'à celui de la *Pistis Sophia* et des livres de *Jéu*, qui n'assigne à Jésus le rôle de Sauveur. Ce fait même prouve que ce sont des systèmes imaginés par des théologiens chrétiens, et nullement par des philosophes ou des rêveurs syncrétistes qui ont teinté leurs conceptions d'un vernis chrétien. S'ils font une place à Jésus dans leur spéculation, c'est qu'en qualité de chrétiens, ils ne pouvaient faire moins, et qu'ils ne désiraient en aucune façon l'éliminer, alors qu'ils auraient pu si facilement l'ignorer.

Il y a même tout lieu de croire que le rôle qu'ils attribuaient au Christ dans leur système de rédemption a été beaucoup plus important que ne le laissent soupçonner les auteurs ecclésiastiques. C'est une surprise pour l'historien de constater que Ptolémée, dans sa lettre à Flore, demande au Jésus de l'Évangile le critère dont il veut que l'on se serve pour discriminer ce qui dans l'Ancien Testament mérite d'être retenu. Comment l'historien ne serait-il pas frappé de la place qu'Héracléon lui accorde dans le système de rédemption qu'il tire du IV^e^ évangile ? Que dire enfin du rôle de tout premier plan que le Ressuscité joue dans le relèvement de *Sophia*, et dans le salut final des disciples d'après les écrits coptes ? Partout où nous pouvons arriver jusqu'à la pensée authentique des grands gnostiques, nous sommes contraints de reconnaître que les hérésiologues ont méconnu et diminué leur doctrine christologique. Cependant, alors même que dans les systèmes des grands théologiens gnostiques le Christ est le Rédempteur par excellence, il est un trait essentiel qui distingue ce Sauveur de celui d'Origène. Celui de la théologie gnostique n'est pas éducateur. Aucun gnostique ne l'appelle et n'a pu songer à l'appeler comme Clément le divin

pédagogue. C'est un révélateur. Il illumine les âmes qu'il relève par la gnose qui sauve. On ne le dépeint pas comme l'éducateur qui élève l'âme, d'expérience en expérience, par une action appropriée, jusqu'à la perfection. Comment l'auraient-ils conçu sous cet aspect, eux qui oublient la liberté morale au point d'enseigner que certains seront infailliblement sauvés parce qu'ils sont spirituels de naissance, tandis que d'autres sont voués à la perdition parce qu'ils sont nés matériels ou hyliques ?

C'est précisément par ce trait que le Christ-Sauveur d'Origène se distingue de celui des théologiens gnostiques. Veut-on quelques textes ? « Nous avons admiré Jésus qui éloigne notre intelligence de tout ce qui est sensible et la conduit au culte du Dieu qui règne sur toutes choses, en accompagnant ce culte d'une vie vertueuse » (*C. Cels.*, III, 34). Son interprétation du pain quotidien de l'Oraison dominicale est toute pénétrée de l'idée que Jésus-Christ opère notre relèvement par son action éducatrice. « Comme le pain matériel qui est donné au corps de celui qui est nourri pénètre en sa substance, ainsi le pain vivant, descendu du ciel, étant donné à l'esprit et à l'âme, fait participer à sa propre vertu celui qui s'abandonne à la nourriture qu'il donne ». Il ajoute que cette nourriture se diversifie selon l'aptitude de celui qui la reçoit. Pour l'un, c'est le lait dont parle l'apôtre Paul. Pour un autre, c'est la viande. « Ainsi le pain s'accommodant le plus possible à la nature rationnelle.... procure à l'âme la santé, le bien-être et la force, et fait participer celui qui le mange à sa propre immortalité puisque le Verbe de Dieu est immortel » (*De Orat.*, XXVII, 9). Celse demandait pourquoi Dieu, ou le Fils de Dieu serait-il descendu sur terre. Après avoir écarté comme non pertinentes les réponses qu'imagine le critique lui-même, Origène déclare que ce fut pour redresser l'homme, ἐπανορθοῦν. « En effet, de tout temps Dieu par son Verbe a remis dans la bonne voie ceux qui ont

prêté l'oreille à ses paroles, et lorque le Christ est venu séjourner ici-bas, il s'est mis à redresser et à relever par la prédication chrétienne ceux qui choisissaient la vie supérieure » (*C. Cels.*, VI, 3). Pour plus de précision, il discute le sens qu'il faut attacher à ce terme de redresser, κατορθοῦν, dont Celse lui-même se sert. En aucune façon, dit-il, cela ne peut signifier de la part de Dieu un acte arbitraire qui consisterait simplement à écarter le mal et à inoculer la vertu. Car alors que deviendrait la liberté, et comment, selon le choix que l'on aurait fait, mériterait-on soit la louange, soit le blâme ? « Enlevez à la vertu la liberté morale, vous lui enlèverez sa substance même ». C'est au surplus, dit-il, ce qu'ont très bien compris ceux des Grecs qui ont enseigné la doctrine de la Providence. Celse est en désaccord avec eux. Origène pouvait-il plus clairement déclarer que le relèvement de l'homme ou sa rédemption est affaire d'éducation ? Celle-ci doit l'amener à choisir librement le bien. « C'est précisément ce qu'a voulu faire le Christ, et ce qu'accomplit la prédication chrétienne ». Dans un passage de son traité sur la prière, notre théologien dépeint en un langage tout biblique cette fonction de rédemption par l'éducation qu'il attribue au Christ. Celui-ci est l'image de Dieu, et il forme en nous la même image. « Les saints deviennent image d'une image ». Par cette action du Christ qui nous forme « sont détruites les œuvres du Diable, c'est-à-dire que le germe du mal qui a été déposé en nous est anéanti et nous devenons enfants de Dieu » (*De Orat.*, XXII, 4).

L'interprétation qu'Origène donne du Prologue du IV^e^ évangile et notamment de la phrase : la vie était la lumière des hommes, est toute pénétrée de l'idée que le Christ est l'éducateur des hommes, et que c'est dans ce sens qu'il est leur rédempteur. C'est dans cet endroit de son commentaire que l'on peut bien saisir la nuance très nette qui le distingue des théologiens gnostiques (*In*

Johan., I, 25 et 26). Comme eux, il dit que le Christ illumine les hommes. Avec cette différence, c'est que cette illumination n'est pas une sorte de communication magique et soudaine de gnose transcendante. Elle résulte d'une pénétration progressive de la lumière en nous. « Le Sauveur qui est la lumière du monde illumine non des corps, mais par sa vertu incorporelle, il éclaire l'esprit incorporel.... Et comme, lorsque brille le soleil, la faculté que possèdent la lune et les étoiles d'éclairer se trouve amoindrie, de même ceux qu'éclaire le Christ, et qui sont aptes à recevoir ses rayons, n'ont besoin du ministère ni des apôtres, ni des prophètes, osons le dire, ni même de celui des anges ; et j'ajouterai, ni de celui des puissances supérieures, car ils sont instruits, μαθητευόμενοι, par le rayonnement du premier-né ». A Celse qui demande comment les chrétiens peuvent prétendre connaître Dieu, Origène réplique en disant que le Verbe de Dieu est venu ici-bas pour révéler le Père, qu'il a appelé à lui « ceux qui étaient chair », qu'il les a formés, qu'il les a élevés jusqu'à ce que sur la montagne de transfiguration ils pussent voir ce qu'il était lui-même, et qu'enfin il les a conduits à Dieu. C'est une ascension progressive de connaissance en connaissance, de révélation en révélation (*Cels.*, VI, 68). Il en vient à dire que « ceux qui imitent le Christ et sont formés par lui deviennent des Christ » (*In Johan*, VI, 6 à la fin). Origène est si profondément pénétré de l'idée que c'est par l'éducation des âmes que le Sauveur accomplit son œuvre, qu'il retrouve cette idée partout dans les textes sacrés. Dans un curieux passage, il fait observer qu'en cette fin imminente du monde, la corruption générale de l'humanité se manifeste par des signes non équivoques. Ceux qui gouvernent ne savent plus gouverner, les sujets ne savent plus obéir. A ceux-ci il faut réapprendre l'obéissance. C'est pour cela que l'apôtre Paul dit que Jésus s'est fait esclave et a obéi jusqu'à la mort. Son exemple

doit restaurer la discipline oubliée. De même si le Sauveur doit s'assujettir tous ses ennemis et détruire le dernier ennemi qui est la mort, c'est pour réapprendre aux arbitres de la terre les lois du gouvernement (*De Princ.*, III, 5, 6). « Maintenant, dit-il encore, Jésus a existé, lui que l'on appelle le Christ de Dieu, pour que partout tous les pécheurs abandonnent le péché et se confient en Dieu » (*C.Cels.*, VI, 6 à la fin).

Du moment que les hommes peuvent choisir le bien et le mal parce qu'ils sont libres, et que leur relèvement se fait par l'éducation, il est à présumer qu'il suffira de leur appliquer les règles d'une bonne pédagogie pour les sauver. Pourquoi celle-ci n'aurait-elle pas raison des caractères les plus difficiles ? Les uns s'empresseront de s'amender, d'autres s'obstineront à mal faire. Il faudra leur appliquer une discipline plus rigoureuse. Le jour viendra où eux aussi céderont. Le salut sera universel. C'est ce qu'Origène incline fortement à croire [1]. Remarquons que, s'il estime que tous les êtres doués de raison seront finalement sauvés, sans toutefois l'affirmer absolument, ce n'est pas à un sentiment de compassion qu'il obéit, c'est à la logique de sa conception. Un passage du *De Principiis* que Rufin semble avoir assez exactement traduit, nous livre la pensée d'Origène avec une parfaite clarté. C'est le commentaire de I Corinthiens XV, 28 qui dit qu'à la fin toutes choses seront assujetties à Dieu, « Cet assujétissement s'accomplira selon des modalités précises et à des moments déterminés. C'est-à-dire que le monde entier sera assujetti à Dieu, non par une nécessité qui le contraindrait à se soumettre à lui, ni par force. Ce sera par la parole, par la raison, par l'instruction, par l'émulation, par les meilleures règles d'éducation, et aussi par des menaces appropriées qui seront avec justice

1. C'est un point que nous reprendrons en détail dans le chapitre que nous consacrerons aux choses finales.

suspendues sur la tête de ceux qui méprisent le soin de leur salut et de leur santé morale. Nous autres hommes, lorsque nous faisons l'éducation de nos esclaves ou de nos fils, tant qu'ils ne sont pas parvenus à l'âge de raison, nous les contenons par des menaces et par la crainte. Dès qu'ils comprennent le bien, l'utile, l'honnête, nous n'usons plus de la crainte des coups ; eux-mêmes, persuadés par la parole et la raison, donnent leur assentiment au bien » (III, 5, 8).

Ce n'est pas seulement l'homme qui est tombé, ce sont les êtres doués de raison, les essences incorporelles, qui peuplaient le monde invisible. Aussi le salut qu'opère Jésus n'est-il pas limité aux hommes. Il embrasse tous les êtres « qui ont abandonné leur propre demeure et qui ne sont pas restés fidèles à leur principe ». Leur salut est au premier chef une œuvre pédagogique comme celui des hommes. Les moyens qu'emploie Jésus sont les mêmes. C'est ce que notre théologien affirme avec force [1]. Ailleurs il demande pourquoi l'on n'admettrait pas que les « puissances », les êtres rationnels supérieurs à l'homme, ne se repentiraient pas aussi bien que l'homme, d'incrédules ne deviendraient pas croyants. « Qu'on nous dise la raison pour laquelle les êtres de chair et de sang pourraient changer et se réfugier auprès de Dieu par Christ, tandis que tous les êtres dont la nature est plus pure que celle de l'homme, ne seraient pas susceptibles de croire au Sauveur » (*In Johan.*, XIII, 59).

Toute éducation est une œuvre de longue haleine. Il y a entre les sujets qu'il s'agit d'éduquer les plus grandes différences. Les aptitudes et la bonne volonté ne sont pas les mêmes chez tous. Aussi la vie humaine paraît bien courte pour l'œuvre de divine pédagogie. C'est ce qu'a parfaitement senti Origène. Il s'est donc approprié l'idée de la plu-

1. *In Johan.* XIII, 37 : τελείων μέντοι γε ὁ Ἰησοῦς τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ πᾶν τὸ λογικὸν καὶ οὐ τὸν ἄνθρωπον μόνον, κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, αὐτὸ τελειοῖ, etc.

ralité des mondes. Mais il a soin de l'accommoder à sa conception de la rédemption. Il ne faut pas que les mondes existent simultanément. Ils devront se succéder. C'est ainsi qu'ils serviront à l'amendement progressif des êtres déchus et à leur perfectionnement. Ces idées, Origène les a nettement formulées dans un passage du *De Principiis* que de son côté Jérôme a reproduit dans sa lettre à Avitus. La seule différence appréciable entre la version de Rufin et celle de Jérôme, c'est que celle-ci est plus nette et plus vive (III,5,3) [1].

Ce qu'il faut bien comprendre à notre sens, c'est que, si Origène adopte l'idée d'une succession des mondes et incline si fortement à concevoir la rédemption comme universelle, ce n'est pas à des considérations de sentiment qu'il obéit, c'est à la logique même de sa doctrine. Du moment que le salut est conçu comme affaire d'éducation, on y est forcément amené. Cette idée de l'éducation, qu'il introduit dans la doctrine de la Rédemption, est-il besoin de le rappeler, notre théologien en est redevable à la philosophie grecque. Rien ne montre mieux à quel point il était imbu de l'enseignement de Platon, d'Aristote, des stoïciens, entretenu, développé et transmis par des générations successives de disciples. Ainsi s'il a emprunté à la théologie gnostique le cadre de sa doctrine, il y a inséré un contenu qui en fait une conception bien différente.

En même temps, il a enrichi l'idée courante et populaire de la rédemption. Avec Augustin, celle-ci deviendra un dogme précis, fortement construit, et qui sera la pierre angulaire du christianisme pendant des siècles. Mais c'est Origène, après Clément, qui le premier fit du Seigneur, ὁ κύριος, un véritable rédempteur, σωτήρ. Dans les églises du IIe siècle on proclamait bien haut que le Christ avait apporté la révélation du vrai Dieu, et qu'il garantissait l'immortalité

1. C'est encore un point sur lequel nous aurons à revenir dans le chapitre des choses finales.

des croyants. On disait bien qu'il procurait le pardon des péchés et le salut. Mais, on l'a vu, cette affirmation se trouvait singulièrement affaiblie par la vertu qu'on attribuait au baptême. Celui-ci faisait double emploi avec le sacrifice de Jésus sur la croix, tel que l'avait représenté l'apôtre Paul. De là l'incertitude dans les idées que l'on se faisait de la rédemption. Certaines formules héritées de l'âge apostolique cadraient difficilement avec l'efficace quelque peu magique qu'on attribuait au baptême. Au moins Origène enseignait une doctrine de la Rédemption qui avait le mérite de faire de Jésus-Christ la cheville ouvrière du salut. S'il n'avait pas apporté ses révélations, et s'il n'avait pas exercé une puissante action morale sur les esprits, ceux-ci ne se seraient pas mis en mouvement pour retourner à Dieu ; le vaste reflux qui devait ramener les êtres déchus d'étape en étape jusqu'à un état qui serait semblable à celui dont ils étaient tombés, n'aurait jamais eu lieu. Dans le système d'Origène la régression salvatrice n'avait rien de fatal. Pour la déterminer, il fallait une intervention du Logos ou Fils de Dieu. Quel progrès, au point de vue chrétien, dans les idées que l'on se faisait de la rédemption !

Il restait à savoir si la doctrine de notre théologien s'accordait avec certains textes bibliques. Depuis longtemps la piété chrétienne appliquait le LIII[e] d'Isaïe au Christ outragé et crucifié. On y lisait des paroles comme celles-ci : il a porté nos souffrances ; il s'est chargé de nos douleurs ; le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui. Dans les évangiles il était dit qu'il est venu donner sa vie en rançon pour plusieurs. Jean Baptiste s'écriait : Voici l'agneau qui ôte les péchés du monde. Non moins explicites étaient certaines paroles de l'apôtre Paul : Dieu l'a destiné à être une victime propitiatoire ; nous sommes justifiés par son sang, Dieu l'a fait péché pour nous. L'auteur de la I[e] épître de Jean déclarait qu'il est une victime expiatoire pour les péchés du monde entier. Tous ces textes représentaient Jésus-Christ nettement comme une victime ; sa

mort sur la croix avait le sens d'une expiation ; c'est en vertu de cette expiation que nos péchés nous sont pardonnés. Sans l'effusion de son sang, il ne pouvait y avoir de rédemption.

Or quelle place pareille conception de la mort du Christ pouvait-elle trouver dans le système d'Origène ? A quel moment du drame de la chute et de la restauration la mort de Jésus-Christ sur la croix apparaissait-elle nécessaire ?

Qu'il figurât comme révélateur, comme dispensateur de la vie et de l'immortalité, comme divin éducateur, rien de plus logique. Mais quel besoin y avait-il qu'il fût une victime sacrifiée en expiation des péchés du monde ? D'autant moins que l'idée même d'expiation répugnait à l'esprit de notre théologien. Une souffrance infligée comme une simple punition lui paraissait déraisonnable. Il voyait une vengeance indigne de Dieu dans une affliction exclusivement punitive. A son point de vue la souffrance n'a de signification que si elle est destinée à provoquer l'amendement du pécheur. Aussi c'est toujours dans ce sens qu'Origène interprétait les passages de l'Ancien Testament qui parlent du courroux de Dieu et de ses vengeances.

D'autre part notre théologien proclamait l'autorité des Écritures. Il y voyait les oracles de Dieu. Dès lors il ne pouvait ignorer ou écarter ces textes. Comment s'est-il tiré de pareille difficulté ?

Origène affirme couramment comme tous les chrétiens que Jésus-Christ est mort pour nous. Déclaration toute générale dont il n'y a pas lieu de faire état. Ce qui commence à être plus précis, c'est que, dans tous les textes que nous allons analyser, il présente Jésus comme une victime. Mais il faut distinguer. La victime qui meurt sur la croix, ce n'est pas le Logos ou dieu qui est en Jésus-Christ, c'est exclusivement l'homme Jésus. Il voyait la preuve catégorique de cette affirmation dans cette parole de Jésus aux Juifs : vous cherchez à me tuer, moi qui suis un *homme* qui vous ai déclaré la vérité (*Jean*, VIII, 40).

Dans son *Contra Celsum* (VII, 16), il affirme que d'après l'enseignement même des prophètes, ce n'est pas le dieu qui a été crucifié. « Ils ont clairement déclaré que c'est l'homme. Homme, il a subi un sort humain. Jésus savait parfaitement que ce qui mourrait en lui, ce serait l'homme ». Il l'a dit à ses adversaires. Caïphe lui-même l'a déclaré. « En tant qu'homme, il était utile qu'il mourût pour le peuple. Jésus mourant est un homme » (*In Johan.*, XXVIII, 18). « La gloire que procurait la mort au profit des hommes n'appartient pas au Logos monogène dont la nature n'est point de mourir..... mais à l'homme qui était fils de l'homme, né de la semence de David selon la chair » (*In Johan.*, XXXII, 25).

Cet homme qui est Jésus a été livré à la mort, c'est-à-dire aux puissances hostiles, Origène a même écrit, à leur chef. Tantôt notre théologien dit que c'est le dieu qui était en Jésus-Christ, le Logos qui livre la victime, et tantôt c'est Dieu lui-même. « Celui qui a conduit l'agneau au sacrifice, c'est le dieu qui était dans l'homme » (*In Johan.* VI, 53). Ailleurs nous lisons : « Un autre dira que le Fils a été livré par Dieu..... au prince de ce monde et aux autres archontes, puis il a été livré par ceux-ci entre les mains des hommes qui devaient le tuer » (*In Matth.*, XIII, 8). On remarquera qu'Origène ne dit pas expressément que c'est l'opinion qu'il adopte [1].

Quels sont ensuite les textes qui précisent les effets de la mort du Christ ?

Dans son commentaire sur le IV[e] évangile, Origène s'est assez longuement expliqué sur les passages de l'Écriture qui désignent Jésus comme un agneau innocent que l'on mène à la boucherie. C'est l'agneau, s'écrie Jean-Baptiste, qui ôte le péché du monde. « C'est afin que

1. Dans *In Matth.* XVI, 8 (Lomn. IV, p. 27), Origène dit que c'est la ψυχή de Jésus qui a été livrée au « Méchant ». Ce n'est ni l'esprit, ni le corps.

par sa mort nous soyons tous purifiés. Il a été livré comme une sorte de remède aux puissances hostiles. En effet, la mort du Christ a fait que les puissances qui font la guerre à l'espèce humaine ont été frappées de faiblesse, ἀτονῆσαι πεποίηκε et que par une indicible force la vie qui est en chaque croyant échappe au péché » [1]. Puis notre exégète interprète les termes d'expiation, ἱλασμός et de propitiation ou propitiatoire, ἱλαστήριον, qu'il associe à celui d'avocat, παράκλητος. Ces termes désignent la fonction d'intercesseur du Sauveur. « Aucun terme, dit-il, n'exprime comme ceux-là son intervention auprès du Père en notre faveur. Il plaide pour l'humanité et rend Dieu propice ». « De cette intervention le propitiatoire qui soutenait les deux chérubins est l'ombre ou le symbole. Comment aurait-il pu être Paraclet, expiation, et propitiation, s'il n'avait eu une force divine propre à effacer notre faiblesse? Cette force s'est répandue dans l'âme des croyants; Jésus en est le ministre... » (*In Johan*, I, 32 et 33).

Dans la suite il revient sur ces termes, et de nouveau les explique dans le même sens. Le passage vaut d'être cité. « Celui que désignent ces termes, Paraclet, expiation, propitiation, compatissant à nos infirmités, attendu qu'il a fait l'expérience de toute chose humaine, le péché excepté, est le grand souverain sacrificateur; il s'est offert lui-même en sacrifice unique; ce ne fut pas seulement pour les hommes, ce fut aussi pour tout être doué de raison.....; il est mort pour tous les autres êtres rationnels. En effet, il serait extraordinaire de dire qu'il a « goûté la mort » pour les péchés des hommes, et qu'il ne l'eût pas fait aussi pour d'autres pécheurs que l'homme, par exemple pour les astres, puisque d'après Job les astres ne sont pas complètement purs devant Dieu » (35). Si Ori-

1. La leçon est incertaine et conjecturale. Nous lisons avec Preuschen τῆς ἁμαρτίας.

gène élimine des termes qu'il interprète le sens propre d'expiation, il ne laisse pas d'attribuer à la mort de Jésus sur la croix une vertu particulière. Elle a un mystérieux contre-coup sur les puissances hostiles ; elle leur enlève leur force. C'est ainsi que cette mort supplée à notre faiblesse, et nous délivre des conséquences de nos péchés

Ces idées, nous les retrouvons exprimées dans un autre passage du même commentaire (VI, 53). Il explique le mot attribué au Baptiste : Celui-ci est l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. Tout d'abord il faut entendre par l'agneau l'homme qu'est Jésus. A lui s'applique ce que dit le prophète de l'agneau mené à la boucherie. N'est-il pas aussi représenté dans l'Apocalypse comme un agneau immolé? Puis l'exégète ajoute : « Cet agneau immolé est devenu pour le monde entier une victime expiatoire, καθάρσιον, piaculum, conformément à certaines raisons secrètes, κατά τινας ἀπορρήτους λόγους. C'est pour le monde, en conformité avec l'amour du Père pour les hommes, qu'il a consenti à être immolé. Il nous a achetés par son propre sang à celui qui nous avait acquis, nous qui étions livrés au péché ». Cette dernière phrase semble impliquer que la mort de Jésus a été la condition d'un marchandage. Est-ce bien la pensée d'Origène? S'il emploie ici des termes qui à la rigueur ont ce sens, ne l'a-t-il pas fait simplement parce que ce sont des termes scripturaires? Avons-nous le droit de lui imputer ici un littéralisme qui n'est pas dans ses habitudes? Pour préciser une fois de plus sa pensée, il écrit : Celui qui conduit cet agneau au sacrifice, c'est le dieu Logos qui est en l'homme Jésus, c'est le grand souverain sacrificateur qui a déclaré : personne ne me ravit mon âme, je la donne volontairement.

Il compare ensuite la mort de Jésus à celle des martyrs (§ 54). Le sacrifice de la fille de Jephté nous aidera à comprendre dans leur sens le plus élevé ces morts de martyrs. Son père avait prononcé un vœu qui lui valut la

victoire. L'accomplissement de ce vœu exigeait le sacrifice de sa fille. Elle y donna son consentement. Ne nous hâtons pas d'accuser Dieu de cruauté ; il demande de tels sacrifices pour le salut des hommes. Il faut apporter ici un esprit plus large et plus perspicace. Il s'agit de vues qui dépassent la nature humaine et qui sont mystérieuses, ἀπορρητοτέρων ὄντων. Chez les païens eux-mêmes il s'est trouvé en temps d'épidémie des hommes qui se sont livrés en victimes pour la communauté. De tels actes n'incriminent nullement la Providence. Il vaut mieux souffrir les pires supplices et confesser Dieu, que d'être épargné pour un temps, après s'être plié à la volonté des ennemis de la vérité. « Il faut donc penser que grâce à la mort des saints martyrs, il se produit une défaite des puissances malfaisantes. Leur patience, leur confession jusqu'à la mort, l'ardeur de leur piété, ont pour effet d'émousser la force de pénétration des méchants desseins qu'elles ourdissent contre le patient, si bien que leur puissance étant émoussée et paralysée, un grand nombre de leurs victimes se trouvent libérées..... Elles ne succombent plus, maintenant qu'a vaincu celui qui a offert un tel sacrifice. Pour employer une image, celui qui tue le serpent venimeux, ou l'endort par un charme, ou a le pouvoir de le vider de son poison, est un bienfaiteur de ceux qui auraient souffert quelque mal de sa part s'il n'avait pas été tué, endormi, ou vidé de son venin..... Il faut croire que quelque chose de pareil se produit par la mort des très saints martyrs. Une foule de gens profitent de leur mort par l'effet d'une mystérieuse puissance »[1]. « S'il en est ainsi des héros de l'antiquité et des martyrs, que faut-il penser de l'agneau de Dieu offert pour ôter les péchés du monde entier » (§ 55)? Dans la suite, Origène célèbre avec un véritable lyrisme le triomphe dans le monde invisible du Sauveur ressuscité.

1. Dans *In Matth.*, XVI, 6, Origène affirme que le martyre procure le pardon des péchés.

La doctrine qu'il a exposée dans le passage que nous venons d'analyser, nous la retrouvons ailleurs dans le même commentaire. N'avons-nous pas un passage du IV^e^ évangile où il est dit que Caïphe déclara qu'il est utile qu'un seul homme meure pour tout le peuple, plutôt que la nation ne périsse. C'était une prophétie. « Ce n'est pas le Logos, lequel est vérité, sagesse, paix et justice, qui est mort sur la croix. Celui qui est mort est un homme. Cet homme est mort pour le peuple. De tous les êtres il était le plus pur. Il a ôté nos péchés, nos infirmités. Il avait le pouvoir de prendre sur lui tout le péché du monde entier, de le désagréger, de le détruire, de l'anéantir... ». De nouveau il rappelle que dans l'antiquité « on a vu en temps d'épidémie, de famine, de calamités, tel ou tel se livrer pour le bien de tous. Sa mort avait pour effet d'anéantir le mauvais esprit, auteur de ces maux ». « Personne sinon Jésus n'a pu par sa mort procurer au monde une purification, καθάρσιον, sans laquelle le monde aurait péri. Seul, Jésus a été capable de se charger du fardeau des péchés de tous, et de le porter par sa grande force sur la croix, et cela sans le dieu qui était en lui. C'est ainsi qu'est retombé sur lui le châtiment nécessaire à notre éducation et à notre paix ». « Ce Jésus, le Père l'a livré à nos péchés. A cause de ces péchés, il a été conduit à la boucherie comme une brebis » (*In Johan*, XXVIII, 18 et 19). Citons enfin un dernier texte, qui met peut-être plus en lumière la raison qu'Origène donnait de l'effet qu'avait produit sur les puissances mauvaises la mort volontaire de Jésus. Il la compare une fois de plus aux morts de certains héros antiques en temps de calamités publiques et il ajoute : « il est vraisemblable qu'il existe dans la nature des choses, conformément à certaines raisons mystérieuses difficiles à saisir pour le grand nombre, une loi naturelle, φύσιν τοιαύτην, qui fait qu'un seul juste, par sa mort volontaire pour le bien commun, éloigne les méchants

démons auteurs des pestes, des stérilités, des périls sur mer, et autres événements semblables » [1].

Il est clair que dans la doctrine de la Rédemption de notre théologien il n'y a pas de place bien marquée pour la mort sur la croix. Dans ce système à la fois gnostique et grec, le Logos ou fils de Dieu a un rôle essentiel à remplir. Par son caractère de révélateur et de dispensateur de vie et d'immortalité, il se rattache à la foi chrétienne populaire. Mais on peut se demander si Origène aurait songé à y faire figurer la croix, s'il n'avait pas eu à tenir compte de textes bibliques qu'il ne pouvait écarter ? Ces textes sont si explicites, qu'aucune interprétation allégorique n'aurait pu en éliminer le sens propre. Lui reprocher au nom de saint Paul, de saint Augustin ou de saint Anselme de n'avoir pas formulé une doctrine de la Rédemption par la mort de Jésus sur la croix, c'est vraiment méconnaître le caractère de sa pensée. Elle n'avait pas les moyens de s'assimiler la mort sur la croix, et de tirer d'elle-même une explication de cette mort qui la rendît nécessaire au salut des hommes. Elle ne rentrait pas dans le cadre de sa pensée, et cependant elle constituait un trait capital de la rédemption biblique. On peut la considérer comme une sorte d'annexe de sa doctrine générale du salut.

1. *Contra Cels.*, I, 31. Notez le terme ἀποτροπιασμοί qui s'applique aux sacrifices qui sont censés détourner un malheur. Voir dans les LXX Ézéch., XVI, 21 : καὶ ἔσφαξας τὰ τέκνα σου... ἐν τῷ ἀποτροπιάζεσθαί σε αὐτὰ (*i. e.* εἴδωλα) αὐτοῖς.

CHAPITRE XVI

LE PROBLÈME DU SALUT DES INDIVIDUS

Il est certain que si la religion a commencé par être, comme le veut une certaine école, un phénomène collectif, elle tend à devenir un phénomène individuel. Sous une forme ou sous une autre, elle évolue en mysticisme. L'individu religieux en arrive à rêver d'une union personnelle avec son Dieu. Il en vient à désirer ardemment jouir de rapports intimes avec lui et voir sa vie intérieure sans cesse s'enrichir par l'afflux d'inspirations, de communications, d'énergies, qu'il sente venir d'en haut. La vie en Dieu reste en fin de compte le dernier terme de l'évolution religieuse.

Au temps où apparaît le christianisme, on tendait un peu partout dans le monde gréco-romain à entrer dans cette phase du développement religieux. En Israël, cette tendance remontait à Jérémie, au deuxième Isaïe, aux psalmistes, et on la constate dans maint écrit apocryphe postérieur. Chez les Juifs de Palestine et d'Alexandrie, la religion individualiste était née. La même tendance se fait de plus en plus sentir dès le commencement de l'ère chrétienne au sein des populations de l'Empire romain. Les mystères grecs de l'époque en sont la preuve. Ce qui en fit le succès et leur donna un regain de popularité, c'est qu'ils répondaient ou prétendaient répondre aux besoins d'expiation, de purification, et d'immortalité que tant

d'individus éprouvaient alors. Si le christianisme enfin a réussi à triompher des religions rivales de l'époque, c'est qu'il a su mieux que les dévotions syncrétistes, les mystères ou les sectes gnostiques, satisfaire aux aspirations morales et spirituelles des individus religieux. D'ailleurs dans l'avenir, chacune de ses renaissances devait avoir pour cause un regain de sa capacité de contenter l'âme religieuse individuelle.

Au temps d'Origène, ces aspirations de l'individualisme religieux trouvaient-elles de réelles satisfactions ? En Israël la religion achevait de se figer en observances de la Loi. Cette déviation, car c'en est une pour l'âme mystique, explique la conversion de l'apôtre Paul. Ce qu'il entend par l'impuissance de la Loi, c'est justement qu'elle est incapable d'apaiser les exigences de l'âme individuelle. Le cas de Saul de Tarse a la valeur d'un symptôme. Pendant une assez longue période, les mystères ont réussi à satisfaire nombre d'âmes. Peut-être les historiens et les critiques ont-ils été portés tout d'abord à accorder à ces mystères plus d'influence spirituelle qu'ils n'en ont réellement eu. Le cas d'un Tatien par exemple a pu être plus fréquent qu'on ne le pense. Il avait fait le tour des mystères, et finalement déçu, il n'avait trouvé de repos que dans la foi chrétienne. Il est certain que dans les mystères, même dans ceux qui prétendaient unir le myste à un dieu mourant et ressuscitant, le rite, le cérémonial et les formules tournaient très vite au magisme. Ce sont eux qui ont créé, ou du moins consacré *l'opus operatum*. Par là ils donnaient une large satisfaction à la dévotion superstitieuse, mais en même temps ils éloignaient sûrement les âmes vraiment mystiques.

Ne faut-il pas en dire autant des sectes et associations gnostiques qui ont été si répandues au troisième siècle ? Elles aussi finissaient par réduire la religion au sacrement magique. L'histoire des succès d'un Marcus à Lyon montre bien que ses rites prestigieux en imposaient faci-

lement aux âmes superstitieuses, mais qu'à la longue ils perdaient leur efficacité.

Le christianisme d'Origène a-t-il satisfait aux aspirations mystiques de son temps? Dans quelle mesure et comment l'a-t-il fait? Sa théologie lui en a-t-elle donné les moyens? Ces questions sont intimement liées à sa doctrine de la Rédemption. C'est le moment de l'interroger.

Ce qui n'est pas douteux pour qui a pratiqué notre auteur, c'est que son christianisme lui a procuré à lui-même toutes les satisfactions qu'a désirées son âme ardente. D'un bout à l'autre de sa carrière, il a été constamment fidèle à sa foi chrétienne. Il avait certainement l'habitude de puiser dans une communion intime avec son Christ cette fermeté de convictions, cette fidélité à son idéal de vie morale, cette sérénité que selon toute apparence ne parvenaient pas à troubler les vicissitudes les plus graves. Ces sentiments qui habituellement prédominaient chez lui, il ne faut pas en chercher l'expression dans son *De Principiis* ou dans ses commentaires, quoique même dans ses plus savants écrits on puisse relever d'éloquentes pages de véritable lyrisme chrétien. Que l'on se souvienne des premiers chapitres du VI[e] tome du commentaire de Jean, où il dévoile les sentiments qu'il a éprouvés pendant la tempête qui l'a chassé d'Alexandrie. C'est dans son traité du martyre, dans celui sur la prière, c'est à chaque instant dans ses homélies, qu'il s'abandonne aux effusions d'une ardente et profonde piété. A ces moments-là Jésus-Christ est moins le Logos que l'ami et le Sauveur dont il proclame la présence et la continuelle action. De cette communion avec l'objet de sa foi résultait une vie intérieure très riche et très abondante. C'est ce torrent de vie spirituelle et mystique qui soulève sa parole un peu lente et embarrassée, et par moments l'emporte en un vif mouvement d'éloquence. Au risque d'étonner et même de scandaliser certains lec-

teurs, nous dirons qu'à ce point de vue Origène nous rappelle Épictète. L'incomparable stoïcien tire de sa doctrine une inépuisable richesse d'applications qui s'adaptaient instantanément aux cas les plus variés. L'esclave de Phrygie n'était ni un grand savant, ni même un philosophe à vaste envergure, mais il possédait une rare puissance de rayonnement. On entrevoit chez Origène quelque chose de pareil. S'il n'en avait pas été ainsi, aurait-il suscité parmi ses disciples tant d'ardents enthousiasmes ? On se tromperait singulièrement si on persistait à se le représenter, ainsi qu'on le fait habituellement, uniquement comme un théologien tout spéculatif, doublé d'un subtil et ingénieux exégète. En réalité son enseignement comme toute sa pensée ne sont que l'imparfaite traduction de sa vie intérieure.

Cette vie intérieure prouve qu'en dernière analyse la rédemption telle qu'il la comprenait procurait à son âme les apaisements qu'elle réclamait. Sa doctrine de la Rédemption embrasse l'individu aussi bien que le Cosmos et l'humanité.

Comment concevait-il la rédemption de l'individu ? Question fort complexe à son point de vue. Il est très éloigné d'imaginer pour les âmes tourmentées une recette de salut d'universelle application. Les voies de la rédemption variaient selon les individus. Le retour à Dieu d'un chrétien exercé à la connaissance transcendante ne se faisait pas de la même manière que celui d'un simple croyant.

C'est qu'Origène distinguait différentes catégories de chrétiens. Il y avait d'un côté la masse des croyants, de l'autre une élite. Dans ses homélies, il s'adressait aux premiers. Son effort consistait à faire leur éducation morale et spirituelle. Il aurait voulu leur apprendre à lire les Écritures comme lui-même, non plus en littéralistes, mais en allégoristes. Puis ces chrétiens qui se pressaient dans la basilique de Césarée, étaient d'une ignorance

inquiétante. Ils se figuraient que Dieu a un corps ; ils lui attribuaient les sentiments les plus humains et les plus violentes passions ; ils n'avaient aucune notion de sa providence. Les idées qu'ils avaient au sujet du Christ n'étaient pas moins étranges. C'est donc à ce public que sont destinées ses homélies. L'enseignement qu'il y donne est approprié à leur capacité de compréhension. Dans les commentaires, c'est bien à l'élite qu'il s'adresse. Ce sont des lecteurs qui ont passé par les écoles. Ils ont suivi la filière des études, τὰ ἐγκύκλια, et ils ont reçu une préparation à la fois morale et intellectuelle. A ceux-là Origène peut sans inconvénient communiquer ses idées les plus hardies. Ils le comprendront. Il est probable que son commentaire du Cantique des Cantiques réalisait la perfection du genre. Ce que nous en savons confirme amplement cette supposition. Sans doute le commentaire de Jean n'était pas loin d'égaler cette merveille d'interprétation allégorique. C'étaient des écrits manifestement destinés à un public de choix.

Illustrons par quelques textes la différence qu'Origène faisait entre les individus. Le récit de la guérison de la fille de la Cananéenne a été pour lui une excellente occasion d'insister sur la distinction entre ceux qui ne voient en Jésus-Christ que celui « qui est issu de David selon la chair » et ceux qui le tiennent pour « celui qui a été établi fils de Dieu avec puissance ». Ceux-ci sont les enfants auxquels est réservé le pain, ceux-là ne ramassent que les miettes. « Il a donné davantage à ceux qui ont le rang de fils qu'à ceux qui sont appelés les petits chiens » [1]. « Pour les croyants qui débutent, le Logos a

1. *In Matth.*, XI, 17 (Lomm. III, 115). Le paragraphe tout entier serait à citer. Origène insiste d'un bout à l'autre sur la différence entre les âmes d'élite et les âmes simples. Il répète à satiété que le salut des unes et le salut des autres ne s'opère pas de la même manière. Jésus enseigne, dit-il, ὅτι εἰσί τινες προηγούμεναι ψυχαὶ νοεραὶ καὶ διορατικαὶ ἀπολωλυῖαι. Ce sont les brebis de la maison d'Israël. Puis il y a les « simpliciores »,

la forme d'un serviteur. Ils disent : nous l'avons vu, il n'a ni forme ni beauté. Pour les parfaits, il vient « dans la gloire de son Père ». Ceux-ci s'écrient : « nous avons contemplé sa gloire ; c'est la gloire du Fils unique qu'il a reçue du Père. Il est plein de grâce et de vérité. Contemplation dont est incapable celui qui pour croire a besoin de la folie du message » [1]. Les simples croyants sont le troupeau que Christ conduit en tant que Berger ; ils ont une nature douce et docile, mais peu de raison. Pour d'autres, Christ est un roi. A leur piété se mêle plus de raison (*In Johan.*, I, 28). « Les uns ne connaissent que Jésus crucifié. Ils ne voient le Verbe qu'en la chair et se figurent que c'est là tout le Verbe. C'est le cas de la multitude de ceux qui sont censés avoir cru ». D'autres participent au Verbe qui était au commencement et qui était auprès de Dieu [2]. Ailleurs, commentant les deux expressions de Paul, les vivants en Christ et les morts en Christ (I *Thessal.*, IV, 16, 17) notre théologien dit : je pense que ceux qui sont vivants en Christ sont ceux qui ont atteint la perfection et qui ne pèchent plus, tandis que les morts en Christ sont ceux qui ont la foi en Christ et qui veulent la vie bonne, mais qui n'ont pas encore réussi à ne plus pécher » (*In Johan.*, XX, 26).

Dans la suite de ce dernier passage, notre théologien définit le chrétien qui a atteint à la perfection et le distingue de tous les autres. « De celui-là seul, il convient de dire

οἱ ἁπλούστεροι. « L'œuvre principale du Logos, c'est de sauver les plus intelligents. Car ils ont plus d'affinité avec lui que les plus lents ». En conséquence sa méthode de sauver varie selon les individus. Aux uns il donne « des pains », aux autres des « miettes ». Les λόγοι sont ἄλλο. (Lomm. III, p. 117).

1. Voir *C. Cels*, VI, 77, Kœt., p. 147.

2. *In Johan.*, II, 3 : ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες εἰ μὴ Ἰησοῦν χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινωσκοῦσι. Voir aussi *In Joh.*, I, 18, 25 à la fin, 28, 31, *ibidem*, XIII, 16 et 18 ; *In Matth.*, XII, 19.

qu'il demeure dans la vérité, je veux dire celui qui conserve avec fermeté des principes vrais, qui en conséquence ne se laisse jamais ébranler dans ses jugements, ni troubler par quelque tribulation que ce soit, ou par une occasion corporelle, telle que de dures peines, ou de violents désirs sexuels, ou par toute autre cause de façon à s'écarter si peu que ce soit du bien ». Il ajoute que d'autres demeurent bien dans la vérité, mais en tremblant et mal assurés. D'autres sont toujours sur le point de tomber. D'autres enfin succombent (*ibidem*, 27). Dans un beau passage qui termine son interprétation de Jean VIII, 47, Origène développe cette idée que les chrétiens sont fils de Dieu à des degrés divers. Celui qui l'est pleinement, c'est le Christ. Au-dessous de lui s'échelonnent les autres. Chacun a le rang que méritent sa connaissance de Dieu comme son degré de perfection morale [1]. A propos de Jean IV, 21 Origène distingue entre les hérétiques qui adorent Dieu sur le Garizim, la masse des fidèles qui l'adorent à Jérusalem, et ceux qui, par leur état spirituel, égalent les anges, ἰσάγγελοι. Sans doute, ils se font « tout à tous » comme l'apôtre Paul, et adorent Dieu avec les fidèles, mais l'heure vient où en qualité de fils ils adoreront le Père (*In Johan.*, XIII, 16). Le culte de l'élite est donc supérieur à celui des simples fidèles. Ils sont les véritables adorateurs du Père (*ibid.*, 18). D'ailleurs autre aussi est leur nourriture spirituelle. « Les uns ont besoin de plus de nourriture, les autres de moins ; la capacité n'est pas la même chez tous » (*ibid.*, XIII 33).

Origène irait volontiers plus loin encore, et distinguerait une élite parmi l'élite. Il trouve la justification de

1. *In Johan.*, XX, 34. Origène formule les mêmes idées dans les passages suivants : *C. Cels.*, VI, 13 : pour atteindre à la sagesse divine, il faut une préparation, n'y arrive pas le premier venu, mais ceux des chrétiens qui sont supérieurs aux autres ; *In Matth.*, X, 1 à la fin ; X, 9 ; XII, 32, 33 ; *De Orat.*, XXVII, 4 ; *In Jerem. hom.*, I, 7, II, 3.

cette idée dans la hiérarchie lévitique (*In Johan.*, I, 2). Même parmi ceux pour lesquels Jésus-Christ n'est pas le simple berger mais le roi, il y a, dit-il, des différences. Certains sont en relations plus mystiques, plus transcendantes, plus divines avec le Roi que d'autres. Les uns parviennent jusqu'à l'intelligence des causes du monde sensible, d'autres s'élèvent jusqu'à la contemplation de l'invisible (*Ibid.*, I, 28 à la fin). C'est la même idée qu'il développe dans le beau passage que nous avons déjà cité sur les différents fils de Dieu (*Ibid.*, XX, 34).

Ainsi Origène est loin de mettre les chrétiens tous sur le même niveau. Il distingue nettement l'élite de la masse. Pour celle-ci, il n'a qu'une médiocre estime. Ce n'est pas qu'il cède à un sentiment de supériorité aristocratique quelconque. C'est son expérience qui lui a appris que le niveau spirituel du peuple chrétien n'est pas très relevé. Le commun des chrétiens ressemble encore beaucoup aux Juifs. Ils sont littéralistes comme ceux-ci. Ils ont des idées erronées sur les points les plus importants. Leur vie morale est souvent entachée de graves défaillances. On pourrait tirer des homélies de notre théologien un tableau du christianisme moyen de son temps qui serait loin d'être flatteur. Bien différente était l'élite chrétienne. Origène lui prodigue les lumières de sa science d'exégète et de philosophe. Il lui propose un idéal de vie morale vraiment héroïque, et n'admet pas que cet idéal soit irréalisable même ici-bas. Notre théologien incline visiblement à voir dans la contemplation et dans la gnose transcendante le suprême degré de la perfection. Au petit nombre seul appartient « l'Évangile éternel » (*In Johan.*, I, 7).

Cette classification des chrétiens, Origène n'est pas le premier qui l'ait faite. Clément et les théologiens gnostiques l'ont précédé dans cette voie. Le savant maître du fils de Léonide ne semble pas y être arrivé du premier coup. Quand il écrivait son Pédagogue, Clément paraît

avoir pensé que l'éducation chrétienne dont il donnait les règles, et dont il faisait le tableau, suffirait pour préparer le néophyte à être initié à la gnose chrétienne. A la fin de son traité, il déclare en propres termes que maintenant est achevée l'œuvre du Logos pédagogue, le moment est venu de livrer l'élève au Logos didascale. On s'attend à voir Clément aborder la troisième partie du grand ouvrage dont il a fait le plan.

Mais de pénibles expériences, que de toute évidence le candide Clément n'avait pas envisagées, lui ont ouvert les yeux. Il avait plané si haut qu'il avait oublié les hommes. Ces expériences, il nous les a fait connaître dans les premiers chapitres de ses *Stromates*. Des chrétiens lui ont contesté le droit d'étudier la philosophie grecque, et de l'utiliser pour l'exposition de la vérité chrétienne. Certains allaient jusqu'à lui refuser le droit d'écrire. Qu'avait-on besoin de livres, alors que l'on possédait les Saintes Écritures ? Clément comprit alors que pour s'élever jusqu'à la gnose et à la perfection, le chrétien formé par le Pédagogue avait besoin d'une préparation spéciale. Il fallait devenir apte à être un gnostique ou parfait chrétien. Une double éducation à la fois morale et intellectuelle était nécessaire. C'est ce qu'il établit dans son II[e] *Stromate*. Dans les *Stromates* VI et VII, il trace et retrace le portrait du gnostique. En lui s'harmonisent la connaissance accomplie et la perfection morale. Il possède la gnose et l'amour. L'équilibre des facultés morales et des facultés intellectuelles ne laisse rien à désirer. Aucun autre penseur chrétien peut-être n'a conçu plus harmonieuse fusion des contraires. Mais si Clément partage l'humanité chrétienne en deux classes, il ne les oppose pas l'une à l'autre. La perfection chrétienne n'est que l'épanouissement de la simple foi. Celle-ci en est le fondement.

Il n'en reste pas moins que l'auteur des *Stromates* distingue avant Origène deux catégories bien différentes de

chrétiens. La différence entre les deux chefs de l'École catéchétique d'Alexandrie, c'est que l'idéal d'Origène incline déjà vers l'intellectualisme. La gnose a une certaine prépondérance dans sa conception. La parfaite harmonie de la pensée et de la vie, de la contemplation et de l'action, de la gnose et de l'amour, a subi une première atteinte, si légère qu'elle soit.

Tertullien, lui aussi, classait les chrétiens en deux catégories, mais de façon bien différente. Au début, il voulait imposer son idéal de perfection chrétienne à tous sans exception. Il n'admettait pas qu'il pût être au-dessus de la portée des faibles. Plus tard, devenu montaniste, il se montra encore plus exigeant. Comme la masse des chrétiens ne le suivait pas, il les répudia, il les traita de « psychiques » ; à ses yeux, ils n'étaient plus chrétiens. Ici comme partout, le contraste entre le chrétien d'Orient et le chrétien d'Occident, entre Clément et Tertullien, est frappant. Autant l'un est large, autant l'autre est étroit.

Il n'est pas douteux que cette idée de distinguer entre une élite et le commun des hommes ne dérive de la philosophie. A bon droit, Platon en aurait revendiqué la paternité. N'avait-il pas tracé dans la République le programme de l'éducation du vrai philosophe ? N'avait-il pas, en l'un des plus saisissants passages du Phédon, écrit « qu'il n'est permis qu'au philosophe de parvenir « jusqu'à la race des dieux » et que « les vrais philosophes s'éloignent des désirs corporels, et plutôt que de s'y abandonner supportent tout, la pauvreté même et la ruine de leur maison » (ch. XXXII)? On s'imagine sans peine l'impression que ces pages admirables ont dû produire sur les belles âmes et les nobles esprits, sur Valentin, sur Clément, sur Origène. D'ailleurs leur propre expérience ne confirmait-elle pas l'enseignement de Platon? Ne voyaient-ils pas qu'à côté des simples croyants il y avait d'autres chrétiens qui leur étaient supérieurs? Après Platon, les stoïciens avaient exalté le Sage ; ils en avaient modelé la

statue avec raffinement. Au temps de Clément et d'Origène, les philosophes formaient une catégorie à part et jouissaient d'un prestige qui n'était pas toujours mérité. Il n'est pas surprenant qu'Origène après Clément ait distingué parmi les chrétiens une élite. Il est tout naturel qu'il ait pensé que les uns et les autres parvenaient au salut par des voies un peu différentes.

Quel est sur ce point sa doctrine ? Disons-le d'avance, cette doctrine n'a rien de commun avec les doctrines analogues des religions syncrétistes, ou avec celles des gnostiques du IIIe siècle qu'Hippolyte nous révèle, ou que nous connaissons par les documents coptes. L'idée d'un salut qui s'obtiendrait en vertu d'un geste ou d'une formule magique, lui est absolument étrangère. Il ne s'est même pas approprié la doctrine de l'apôtre Paul que la foi nous sauve, parce qu'elle consiste dans l'union du croyant avec le Sauveur crucifié et ressuscité. Dans ce sens-là le christianisme d'Origène n'est pas une religion de salut. On a vu tout l'embarras que lui donnent les passages les plus significatifs des épîtres pauliniennes et du IVe évangile. Il s'évertue sans grand succès à en éliminer l'idée d'expiation.

Origène ne cherche guère à s'expliquer comment s'accomplit le salut du simple croyant. Il lui suffit de rappeler quelques passages des Écritures. Pour la masse des fidèles, Jésus-Christ est le bon berger. Ils sont comme l'humble et douce brebis. L'ardente recherche du Logos n'est pas leur fait. Ils ne réfléchissent pas. Ils ont besoin d'être conduits [1]. Ils sont encore des esclaves ; ils vivent dans la crainte. Le Christ est un maître pour eux ; il n'est pas encore l'ami. Il ne convient pas de leur parler du Fils de Dieu qui est sagesse et qui est Logos-dieu. Ils ne comprennent que le Christ crucifié. C'est à eux que pensait Paul quand il a écrit cette parole : j'ai estimé que

1. *In Johan.*, I, 27 à la fin et I, 28 vers la fin.

je ne devais connaître parmi vous que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié [1]. C'est à cette classe de chrétiens que notre théologien réservait volontiers l'application de ces textes qui attribuent une signification expiatoire et rédemptrice à la mort de Jésus-Christ sur la croix. Ces textes, on l'a vu, Origène les conserve, les cite et les répète comme les autres chrétiens, mais il en donne une explication qui en élimine le sens réel. Au moins a-t-il essayé de les expliquer. Puisqu'il s'agissait des simples, cela pouvait suffire. On est tenté de soupçonner que telle a été son arrière-pensée, et la façon quelque peu sommaire dont il dispose du salut des simples croyants le donne à croire.

Tout autre est la sollicitude dont il entoure les chrétiens d'élite. Maintes fois il a minutieusement exposé les conditions de leur salut. C'est un véritable art que va nous révéler toute une série de textes.

En dernière analyse, le salut consiste à parvenir au monde invisible, à redevenir une essence rationnelle, un esprit incorporel, et à contempler à jamais Dieu lui-même. Ce sera la suprême félicité.

C'est là le but ; le moyen d'y arriver, c'est la connaissance ou gnose. Origène n'en parle jamais que dans les termes les plus enthousiastes. Son lyrisme ne connaît plus de bornes. Cette connaissance est « une nourriture d'anges et non d'hommes » (*In Johan.*, X 18). L'allégresse qu'elle procure est une ivresse divine. C'est l'idée que lui suggère le mot de Jésus : je suis la vraie vigne (Jean XV, 1). Rappelons encore une fois ce passage capital. « Ceux qui comprennent la parole : le vin réjouit le cœur de l'homme, saisiront le sens du mot de Jésus. En effet, si le cœur est la faculté pensante, et si ce qui réjouit cette faculté, c'est ce verbe excellent qui vous arrache aux choses humaines, vous remplit d'enthousiasme

1. *I Corinth.*, II, 2. Voir *In Johan.*, I, 7 à la fin et II, 3.

sacré, et vous enivre d'une ivresse qui, loin d'être de la déraison, est divine, il s'ensuit que celui qui procure le vin qui réjouit l'homme est la vraie vigne ». Puis il distingue entre le Fils lorsqu'il est le pain, et le Fils lorsqu'il est la vigne. « Comme le vin réjouit, de même la gnose cachée et mystique transporte d'enthousiasme sacré ceux qui veulent voir le Seigneur » (*In Johan.*, I, 30) [1]. « C'est l'Évangile éternel, il faudrait l'appeler l'Évangile spirituel qui révèle le secret du Fils de Dieu, les mystères cachés dans ses paroles, le sens profond des énigmes que sont ses actes » (*In Johan.*, I, 7).

L'objet de cette connaissance, c'est le monde suprasensible, κόσμος νοητός et par delà le domaine des Idées éternelles, c'est Dieu. Origène s'exprime en langage platonicien Le vrai disciple de Jésus s'élève d'étape en étape jusqu'à Dieu et au monde transcendant. Il se sert des objets du monde visible comme d'autant de degrés pour atteindre à l'intelligence de « la nature des Idées transcendantes », πρὸς τὴν κατανόησιν τῆς τῶν νοητῶν φύσεως. Cela ne lui suffit pas encore. Après s'être exercé à saisir les objets transcendants, il s'élève jusqu'à « la puissance éternelle de Dieu », εἰς τὴν ἀΐδιον δύναμιν τοῦ θεοῦ (*C. Cels.*, VII, 46). Cette connaissance comporte donc des degrés. C'est ce que l'interprète du IV^e^ évangile expose avec une grande force en commentant Jean VIII, 19. Il distingue entre la connaissance du Fils et la connaissance du Père. Il faut posséder la première pour posséder celle-ci. Le disciple « s'élève du Logos à Dieu ». Impossible de concevoir le Dieu de la sagesse sans avoir été poussé par la Sagesse. On commence par la vérité, et l'on finit « par discerner l'être, ou par delà l'être même, la puissance et la nature de Dieu ». « En Christ, le Monogène, sont tous les degrés qui mènent au Saint des Saints ». Les aspects du Sauveur sont aussi nombreux que les appellations

1. Passage cité, p. 142.

que lui donnent les Écritures. Chaque aspect marque un degré destiné à nous élever plus haut. « Il est le chemin ; il faut suivre ce chemin pour arriver à la porte. On doit se laisser conduire par le Berger afin de jouir de lui en tant que Roi. Profitons de lui en tant qu'agneau qui ôte les péchés. Puis après avoir été purifiés, mangeons sa chair qui est la vraie nourriture » (*In Johan.*, XIX, 6).

Cette idée que la pleine possession du Christ comporte la plus haute connaissance, la gnose même, Origène l'a exprimée dans un très beau passage qui est un exemple de ce que l'allégorie pouvait donner de meilleur. Il commente le mot de Jean Baptiste : je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure. Il fait dire au Baptiste que le Sauveur qui va venir lui est tellement supérieur « qu'il n'est pas capable de porter l'enveloppe dont sont revêtues les moindres de ses vertus. » Cela est d'autant plus surprenant que lui Jean a été jugé digne de prophétiser sa propre mission, que Gabriel a annoncé sa naissance, qu'à son premier vagissement son père Zacharie a recouvré la parole, que le Seigneur a déclaré qu'il était le plus grand parmi les hommes nés de femme, et cependant il ne peut porter ses sandales ! S'il ne peut faire cela, que dire des vêtements du Seigneur ? Quel est l'homme « qui pourra saisir le sens de son manteau tout entier ? Quel est celui qui sera capable de comprendre la signification de la tunique sans couture, tout entière tissée et venue d'en haut ? » (*In Johan.* VI, 32).

Cette connaissance est évidemment supérieure à la simple foi. C'est ce que déclare expressément notre théologien. « Nous dirons que ce n'est pas la même chose de connaître le Père et de croire en lui ». « Grande est la différence entre croire seulement, et tout ensemble croire et connaître » (*In Johan.*, XIX, 3).

Dans un passage capital, Origène va jusqu'à dire que l'Écriture elle-même ne donne pas la plus haute connais-

sance. Celle-ci ne s'y trouve pas. « En effet, des principaux mystères de Dieu et des plus divins, l'Écriture n'en contient pas certains ; d'autres ne peuvent être exprimés par les sons habituels de la voix humaine, ni par la langue humaine ». C'est ce que l'Évangile de Jean veut dire lorsqu'il déclare qu'il y a encore beaucoup d'actes de Jésus que ne pourrait contenir le monde entier. Ce sont aussi les paroles des sept tonnerres qu'il a été défendu au voyant de l'Apocalypse d'écrire. Telles enfin ont été les paroles que Paul en extase a entendues et qu'il n'est pas permis aux hommes de proférer. « A vrai dire, déclare Origène, je pense que les Écritures, alors même qu'on les comprend bien, ne sont que les moindres éléments de la gnose entière, et en sont de très succinctes introductions. » Elles sont le puits de Jacob vanté par la Samaritaine. Ni lui ni ses fils n'en boivent plus l'eau. « Ils ont maintenant la boisson qui est supérieure à celle-là. » Assurément cette connaissance n'est pas à la portée du grand nombre. Un Jean, un Paul peuvent la posséder. Elle sera accordée à ceux qui ont « la pensée de Christ ». La sagesse humaine n'est pas nécessairement mensongère, mais elle est ce qu'il y a de plus élémentaire dans la vérité ; elle est faite pour ceux qui ne sont pas encore spirituels. « L'Écriture aussi est une introduction » (*In Johan.*, XIII, 5 et 6).

A un certain degré, cette connaissance transcendante dispense de tout intermédiaire. On se passe du Fils lui-même. On va directement à Dieu. « Le Fils voit le Père par lui-même ; il est αὐτόπτης. On se demandera s'il y aura un temps où les anges eux-mêmes verront le Père sans avoir à le contempler par un intermédiaire et un ministre. Lorsque celui qui a vu le Fils a vu le Père qui l'a envoyé, il voit le Père dans le Fils. Et lorsque un tel verra ce qui est auprès du Père, τὰ παρὰ τῷ πατρί, comme le Fils voit le Père, il verra par lui-même le Père, et ce qui en quelque sorte appartient au Père, tout comme le

Fils, αὐτόπτης ἔσται τοῦ πατρός. Il n'aura plus à deviner d'après l'image ce qu'est celui dont existe l'image. Je pense que ce sera là la fin, lorsque le Fils remettra la royauté à Dieu et au Père et que Dieu sera tout en tous » (*In Johan.*, XX, 7). L'interprétation allégorique du récit de la transfiguration l'amène à déclarer que « l'esprit qui a été purifié et qui s'est élevé au-dessus de tout ce qui est matériel afin d'avoir une vision plus exacte de Dieu, se divinise lui-même par l'effet même de sa vision, ἐν οἷς θεωρεῖ θεοποιεῖται. C'est ce qui est arrivé notamment à Moïse (*In Johan.* XXXII, 27). On retrouve la même idée dans son interprétation du « pain quotidien ». Le pain compris dans le sens allégorique est une nourriture que donne le Logos-dieu et qui fait de nous des dieux, prions, dit-il, ἵνα τρεφόμενοι τῷ θειῷ λόγῳ θεοποιηθῶμεν [1].

C'est dans le début de son XIX[e] tome du commentaire de Jean qu'Origène a formulé avec le plus de suite et de clarté sa doctrine de la gnose (3 à 6). A ceux que nous avons relevés s'ajoute ici un trait que nous ne connaissons pas encore. La connaissance de Dieu ou du Père aboutit à l'union avec lui. « Connaître, c'est se mêler et s'unir à quelqu'un. » Origène rappelle l'euphémisme de la Genèse : Adam connut Ève. D'autres textes lui permettent d'en écarter ce qu'il peut y avoir de choquant (4 à la fin). Voilà une idée qui implique une conception mystique de la gnose. Au surplus, Dieu ne doit-il pas devenir tout en tous, comme Origène aime à le rappeler ?

Il est certain que cette doctrine du salut individuel étonnerait singulièrement le lecteur de S. Paul, de S. Augustin, ou de Pascal. Qu'a-t-elle de commun, penserait-

1. *De Orat.*, XXVII, 13. Origène exprime à peu près les mêmes idées dans le *De Princ.*, II, 11 notamment 7 ; voyez la version de Jérôme, citée par Koetschau en note p. 191. Comparer aussi : Matth., X, 8 et 9 sur la perle de grand prix ; voir aussi *Cant.* des *Cant.*, Lomm. XIV, p. 334, Hom. *in Lucam*, XXIX : te quoque necesse erit deum fieri in J. C.

il, avec la rédemption opérée par le Christ sur la croix ? Celle-ci n'est-elle donc pas le signe et l'instrument du salut ? Plusieurs raisons expliquent ce que la plupart des théologiens ont considéré comme une erreur, à tout le moins une lacune de la doctrine de notre théologien. Nous l'avons déjà rappelé, dans l'ancienne église la doctrine du salut de l'individu est restée longtemps vague, imprécise et flottante. Sur ce point, comme sur tant d'autres, on ne comprenait pas l'apôtre Paul. Le sens de sa doctrine de la grâce échappait aux meilleurs esprits. Augustin est le premier qui, en se fondant sur Paul, a élaboré et formulé une véritable doctrine du salut individuel.

D'autre part, le Nouveau Testament, notamment les épîtres contenaient des affirmations qu'Origène ne pouvait admettre telles quelles parce qu'elles juraient avec certaines de ses idées les plus arrêtées. On l'a vu, il s'en débarrassait comme il pouvait.

N'oublions pas que sa doctrine de la rédemption cosmique et collective implique le retour à Dieu des pécheurs, la régression des âmes égarées vers la lumière et le monde suprasensible. En tant que platonicien, il ne pouvait concevoir ce retour à Dieu et cette ascension vers le monde transcendant, que sous la forme d'une gnose que progressivement s'approprierait l'individu. Puisque la tradition ne lui offrait aucune notion claire du salut individuel, pourquoi aurait-il hésité à concevoir ce salut, comme l'y incitait sa propre pensée tout imprégnée de platonisme ? D'ailleurs n'avait-il pas des précédents ? Sans parler des théologiens gnostiques, Clément d'Alexandrie lui avait ouvert la voie en exaltant la gnose. Il avait été jusqu'à appeler le chrétien parfait « le gnostique ». C'est ainsi qu'Origène a été amené à concevoir le salut de l'individu comme résultant de la gnose révélée par le Fils de Dieu. Gnose toute dépendante de la vie morale du chrétien, mais gnose enfin.

Cette gnose est cependant profondément chrétienne, puisque c'est le Christ qui conduit l'âme d'étape en étape jusqu'au Père, et ne la livre à elle-même que lorsqu'elle est en état de se passer de lui.

Assurément cette doctrine du salut, chrétienne par le fond puisque le Christ en est le docteur, mais philosophique pour la forme, est intellectualiste. A tout le moins elle tend fortement à le devenir. Clément a bien mieux réussi à maintenir l'équilibre entre la pensée et l'action, la gnose et la vie. La perfection consiste d'après lui précisément dans l'harmonie de la gnose et de l'amour, Origène incline à donner à la gnose une certaine prépondérance. Mais n'exagérons pas. De son temps, la philosophie accordait autant d'importance à la morale qu'à la métaphysique, à la vie qu'à la théorie. Certaines philosophies, comme celle d'Épictète, sacrifiaient la métaphysique à la vie. Sans doute Origène, lui aussi, ne conçoit pas la science sans la vertu, la doctrine sans la vie. Il n'en est pas moins vrai que dans sa doctrine du salut individuel la gnose joue un rôle que n'aurait pas admis un S. Paul.

CHAPITRE XVII

LES CHOSES FINALES

Au temps d'Origène, notamment en Orient, les idées chrétiennes relatives à la « consommation » traversaient une véritable crise [1]. On avait longtemps cru au prochain

1. Voir dans *l'Encyclopaedia of religion and ethics* de Hastings and Selbie, 1912, un article très complet sur l'eschatologie. On trouvera dans les notes de la 4e édition de la *Dogmengeschichte*, Ier volume, de M. Harnack, les dernières précisions d'après les documents. A la page 67, l'auteur caractérise l'eschatologie de Jésus et en marque l'originalité ; p. 113 à 115, il montre l'influence qu'a exercée sur les premiers chrétiens l'eschatologie juive ; p. 186 et suiv. on expose les idées chrétiennes sur la parousie de Jésus-Christ, la résurrection de la chair et le chiliasme ; p. 614, on relève chez Irénée et d'autres Pères la curieuse association du millénarisme le plus matérialiste et une christologie déjà développée ; à la page 617 dans une longue note, l'auteur donne une analyse sommaire du Ve livre de *l'Adv. haereses* d'Irénée. Il relève enfin l'opposition à ces idées qui se dessine dans les églises, notamment en Orient dès le IIIe siècle.

Les principaux textes sont les suivants : Dans le Nouveau Testament les discours eschatologiques des Synoptiques, Matth. XXIV, Marc XIII, Luc XXI, Ie et IIe épître aux Thessaloniciens, Apocalypse ; chez les pères apostoliques : *Didaché*, 10 : apparition de faux prophètes, corruption générale, l'Antéchrist, jugement dernier, résurrection et parousie du Seigneur ; Papias dans Eus., *Hist. eccl.* III, 39 : règne de mille ans et résurrection ; voir aussi *Barnab.* IV ; II Clém., XII ; *Apoc. de Pierre* ; Justin, *Dialogue*, 80, 81 ; les chrétiens « corrects » croient à la résurrection de la chair, au règne de mille ans à Jérusalem. Enfin tout le Ve livre de *l'Adv. Haer.* d'Irénée.

retour de Jésus sur les nuées du ciel. A son nouvel avènement il apparaîtrait dans la majesté de sa fonction de juge des vivants et des morts. Une formidable lutte s'engagerait entre lui et ses adversaires. Satan, l'Antéchrist, leurs sectateurs seraient vaincus. Le Christ instaurerait un règne qui durerait mille ans. Jérusalem restaurée en serait la capitale. Il y aurait une résurrection des justes. Puis viendraient la lutte finale, une seconde résurrection qui serait générale, le Jugement dernier. Les uns participeraient à la félicité éternelle, les autres seraient condamnés aux flammes de l'enfer. Ces imaginations qui n'avaient rien de stéréotypé, et dont les détails étaient assez flottants, tantôt s'emparaient des esprits avec une force contagieuse, et tantôt pâlissaient et semblaient sur le point de disparaître. Encore à la fin du IIe siècle, le montanisme provoqua une vive recrudescence des croyances eschatologiques. Tertullien y est tout acquis.

Que pensait Origène de toute cette eschatologie ? [1].

1. Dans son *De Principiis* notre théologien a exposé sa doctrine des choses finales en quatre chapitres, I, 6 ; II, 10 ; III, 6, et II, 11. Nous ferons l'analyse critique des trois premiers. On lira celle du livre II, ch. 11 à la page 262 note 4. Dans I, 6, après avoir indiqué les difficultés du sujet, l'auteur définit ce qu'il entend par la consommation. Ce sera le moment « où Dieu par son Christ ramènera toute créature à une seule fin, lorsque ses ennemis eux-mêmes auront été soumis ». Cette soumission implique et signifie le salut de ceux qui se soumettent. C'est, semble-t-il, le salut universel. Origène ne se dissimule pas que certaines gens traiteront ses vues d'hérétiques, « contra fidem ecclesiasticam ». Le texte du § 2 a été gravement altéré par Rufin. Tout d'abord on y lit l'affirmation que la bonté absolue, *substantialiter*, appartient à la Trinité. Origène enseignait que la bonté en soi, αὐτοαγαθόν, n'appartient qu'à Dieu seul (*In Matth.*, XV, 10). Puis au début du paragraphe on lit que « la fin est toujours semblable au commencement. » Jérôme cite quelques lignes qui semblent bien reproduire le même passage. S'il en est ainsi, Rufin a eu soin dans sa version d'en édulcorer ce qu'il y avait de plus intéressant. D'après Jérôme, du fait que « de nouveau le commencement succède à la fin et du commencement renaît la fin », il résulte une grande variété dans les destinées ; dans un nouveau monde un homme peut reparaître comme démon

ou être divin, et réciproquement. Cela dépendra de la conduite de chacun. D'après Rufin, Origène aurait écrit, que puisque la fin ressemble au commencement, il y aura une fin comme il y a eu un commencement ; toutes les difficultés auront, grâce à Dieu, au Christ, et au Saint-Esprit, une même fin, qui sera pareille au commencement. Qu'est-ce que cela signifie ? Il n'est plus question d'un monde qui succède à un autre monde, d'un recommencement suivi encore une fois d'une fin, ni de destinées individuelles qui changeront d'un monde à l'autre. Rufin a rendu incompréhensible un passage qui semble avoir été très clair. Vient ensuite dans la version de Rufin un long passage dans lequel l'auteur déclare que pour jouir de la béatitude, il faut participer à la sainteté, à la sagesse, à la divinité. Les uns y parviennent plus vite que d'autres. Cela dépend de chacun. Le déclin ou la chute des négligents entraînent la diversité des conditions ; c'est déjà un jugement de Dieu. Ceux qui ont persévéré dans leur condition première, auront le rang d'anges, de puissances, de trônes, et exerceront sur les inférieurs le jugement et la domination selon leurs propres mérites et progrès. Ceux qui sont déchus de leur première condition, mais non irrémédiablement, seront soumis aux premiers, et avec leur aide seront restaurés en leur état de béatitude. C'est le cas de l'espèce humaine. Il y aura alors les nouveaux cieux et la nouvelle terre. C'est ce que différents textes du IV^e^ évangile et de Paul confirment pleinement. Or nous avons un fragment de Justinien tiré, dit la suscription, « du I^er^ livre du *De Principiis* » dont presque toutes les phrases reproduisent les termes mêmes de Rufin. C'est bien l'original de ce passage de sa version, mais plus court, soit que Rufin l'ait paraphrasé et dilué, soit que Justinien l'ait abrégé. Si l'on compare le texte grec au texte de Rufin, on constate aussitôt que le traducteur a fait dire à Origène, tout en usant presque des mêmes termes, tout autre chose que ce qu'il avait dit. Dans ce passage, notre théologien développant l'idée que, d'après Jérôme, il venait de formuler, déclare que dans le monde qui succédera au nôtre, ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει... ἐν τῷ καθ' ἕνα κόσμῳ, les changements de destinées seront plus ou moins rapides, plus ou moins grands. Cela dépendra de ce que vaudra chacun. Dans cette nouvelle économie, l'un aura le rang d'un ange, d'une puissance, d'un trône, d'un maître. D'autres qui ne sont pas tombés trop bas seront secourus par les premiers. Ce sera la condition de l'espèce humaine dans chaque monde particulier. Rufin a éliminé du texte l'affirmation de la pluralité des mondes. Jérôme nous garantit de son côté le sens authentique de ce passage « ..... hominum constabit genus in uno aliquo ex mundis..... »

Origène exposait ensuite quel serait le sort des obstinés qui refusent de s'amender. Rufin se contente de faire dire à son auteur qu'ils deviennent ceux que l'Écriture appelle le Diable et ses anges. Jérôme ajoute : ac pro varietate meritorum *in singulis mundis* diversa officia sortientur.

Encore une fois c'est le trait le plus important que Rufin a soin d'éliminer. Dans le reste du § 3, d'après Rufin, Origène aurait engagé son lecteur à se demander si, soit dans le siècle présent, soit dans les siècles à venir, ceux qui seraient tombés sous la domination du Diable pourraient encore se convertir, ou si leur méchanceté deviendrait une nature invétérée, inconvertissable. Ce qui est sûr, c'est que dans les siècles visibles comme dans les invisibles, tous et chacun auront le rang qu'ils méritent ; les peines seront proportionnées aux fautes, et dans des temps plus ou moins longs, ils seront corrigés, amendés et élevés aux rangs supérieurs. Jérôme a reproduit ce passage. D'après sa version, Origène aurait affirmé que dans *quelque monde ou dans des mondes* les démons et les princes des ténèbres, s'ils le veulent, pourront devenir hommes et revenir à leur condition première. Grâce à des peines qu'ils subiront plus ou moins longtemps, ils reparaîtront avec des corps d'hommes et enfin s'élèveront au rang d'anges. C'est toujours la même idée que Rufin s'applique à escamoter. Dans le dernier paragraphe de ce chapitre, Origène paraît s'être posé cette question : à la Consommation, le Cosmos périra-t-il tout entier ? La matière même qui en est l'essence s'évanouira-t-elle ? Nous savons par ailleurs la réponse qu'il a dû donner ici à cette question. Nous serons redevenus des οὐσίαι λογικαί, des νόες. Rufin lui fait dire le contraire. Dans les dernières phrases du chapitre, il trahit sa pensée en faisant dire à Origène qu'il ne peut concevoir qu'en dehors du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il puisse exister des êtres entièrement incorporels. Rufin admettrait à la rigueur qu'à la Consommation les corps deviennent aussi éthérés et célestes que possible. Il ne pouvait mettre son auteur en plus flagrante contradiction avec lui-même.

Dégagé des altérations manifestes que lui a fait subir Rufin, ce chapitre est parfaitement clair. Origène y traitait du sort final des différentes catégories d'êtres humains déchus. Pour qu'un jour ils puissent tous revenir à l'état primitif, être de nouveau des οὐσίαι λογικαί, et qu'ainsi Dieu soit tout en tous, il faudra que les retardataires et les réfractaires subissent de nouvelles épreuves dans des mondes successifs. Ce chapitre fait très logiquement suite au précédent qui définissait la nature des « rationales naturae ».

Dans *De Principiis*, II, 10, l'auteur traite de la résurrection et du jugement dernier. Il s'agit de savoir exactement « ce qui ressuscite ». Il a traité ce sujet dans son *De resurrectione*. Il s'est attiré les critiques des hérétiques, et a provoqué l'étonnement des simples fidèles. Aux premiers il s'efforce de démontrer qu'il y aura une résurrection des corps. Bien entendu, ce seront des corps dépouillés de leur mortalité, spirituels. Le § 2 donne ses arguments. Puis il répond aux « simpliciores ». Ils ont une notion vraiment basse du corps ressuscité, « valde vilem et abjectum sensum de résurrectione corporis. » Naturellement Paul lui sert de garant

de sa doctrine. Le corps ressuscité ne connaîtra plus les passions de la chair et du sang. Le corps contient un principe divin qui lui rendra la vie et en fera un corps spirituel. A cet endroit, Origène passait la mesure au gré de Rufin, et devenait trop hardi. Aussi il lui fait émettre des affirmations qui sont en pleine contradiction avec ce qu'il enseigne ailleurs. Il aurait dit qu'à la résurrection, les uns ressuscitent avec un corps spirituel tel « qu'ils puissent habiter au ciel ». D'autres moralement inférieurs auront des corps qui seront en rapport avec leurs mérites. Ceux qui sont destinés au feu éternel ressusciteront aussi. Ils auront « des corps immortels que les supplices ne parviendront pas à détruire ». D'après le X[e] anathème de 543, Origène aurait enseigné que le corps ressuscité du Seigneur était éthéré et de forme sphérique. Il en sera de même des autres corps qui ressusciteront. Finalement le Seigneur se dépouillera de tout corps, les autres en feront autant, si bien que la « nature corporelle cessera d'exister ». C'est aussi ce qu'affirme Justinien dans sa lettre à Mennas. « Il dit qu'à la résurrection les corps des hommes ressusciteront sous forme sphérique, σώματα σφαιροειδῆ. M. Koetschau pense que ces assertions ont figuré à la fin de ce paragraphe, et que Rufin les a omises. C'est possible. Ce qui n'est pas contestable, c'est l'affirmation elle-même. Origène a conçu les corps ressuscités à la fois comme spirituels et sphériques. — Dans la seconde partie de ce chapitre, Origène s'expliquait sur le feu éternel et le jugement dernier. C'est le pécheur lui-même qui, d'après les Écritures, allume la flamme qui doit le consumer. Les matériaux qui alimentent ce feu, ce sont ses péchés. Jérôme paraît avoir reproduit ce passage. S'il en est ainsi, les termes dont s'est servi Origène étaient plus clairs et plus énergiques que le langage que lui prête Rufin. Même dans la version de ce dernier, ils ne sont pas assez voilés pour que la pensée de l'auteur ne transparaisse. Il s'efforçait par des images et par des textes scripturaires de dépeindre les tortures du remords et le supplice des souffrances que s'attirent les pécheurs. Il insistait surtout sur le caractère pédagogique du traitement qu'applique au pécheur le divin médecin. Dieu fait souffrir pour amender et guérir. L'Écriture le proclame partout. Dans toute cette partie, 4 à 7, Rufin a, semble-t-il, reproduit le texte original assez fidèlement. — C'est enfin de la même manière qu'Origène interprétait les « ténèbres extérieures ». Ce sont les ténèbres de l'ignorance et de la déraison. Peut-être peut-on encore entendre par là les corps sombres et opaques que revêtaient les impies à la résurrection. Les ténèbres qui avaient été jusque là intérieures, deviendront ainsi extérieures. M. Koetschau suppose qu'à la fin de ce dernier paragraphe il y a une lacune qu'il essaie de combler par ce qu'il appelle le fragment 25.

Dans III, 6, nous avons encore un chapitre sur la Consommation. Pour en dégager la pensée authentique d'Origène, il faut l'expurger des altéra-

tions nombreuses ici que Rufin a fait subir au texte qu'il a traduit. Origène pense que puisqu'il traite dans ce livre du Cosmos, et qu'il vient de démontrer que le monde a un commencement, il lui faut une fois de plus exposer ses idées sur la fin. Il rappelle tout d'abord que le but que nous devons poursuivre, c'est de devenir semblables à Dieu. Puis, si l'on en croit Jérôme, Origène aurait de nouveau affirmé qu'en vertu du principe que la fin reproduit le commencement, les corps cesseront d'exister à la Consommation. Nous serons comme Dieu incorporels. C'est la doctrine que les anathèmes ainsi que de nombreux textes attribuent à Origène.

Comment Rufin a-t-il reproduit son texte ? Selon sa constante habitude, il met la doctrine qu'il n'admet pas sur le compte d'anonymes, requisitur a nonnullis. Comment, disent-ils, pourrions-nous devenir semblables à Dieu si nous avons un corps, fût-il spirituel ? Encore moins pourrions-nous devenir « un » avec lui. C'est justement l'argument d'Origène qu'il laisse déjà entrevoir dans ce qui précède, même dans la version de Rufin. Celui-ci omet ensuite toute la fin du paragraphe, c'est-à-dire la suite de l'argumentation de son auteur. Cette suite, nous la possédons dans la citation de Jérôme. C'est parce qu'elle s'ajuste si bien à cet endroit, que nous estimons qu'en effet, c'est bien la fin du paragraphe omis par Rufin. Puis au début du paragraphe 2, Rufin reproduit son texte, mais si bien édulcoré, que l'on n'y reconnaît pas un nouvel argument qui fait suite aux précédents. Fort heureusement Justinien nous a conservé l'original de ce passage. Vient ensuite une explication du texte paulinien : Dieu sera tout en tous, qui manifestement prépare la conclusison que si nous ne devenons pas incorporels, cette parole ne pourra s'accomplir. Rufin escamote cette conclusion en rappelant que cette opinion — anonyme — a déjà été réfutée. Il est possible que le traducteur d'Origène ait même biffé à cet endroit tout un passage que cite Jérôme. Quoiqu'il en soit, ce passage est à retenir. Origène y expose des vues qui complètent sa doctrine des choses finales, et qui s'accordent parfaitement avec ce que nous en avons appris, même dans la version de Rufin Après la Consommation, il viendra un temps où de nouveau certains esprits failliront, redeviendront corporels, et recommenceront le cycle de la chute et de la rédemption. Les mêmes causes produiront les mêmes effets. La chute possible guette toujours des êtres libres. Ces chutes sont plus ou moins graves, et ont lieu à des moments différents.

Origène expose ensuite (4) la nature du corps spirituel. C'est un commentaire de Corinthiens XV. Le corps spirituel surpasse infiniment tous les corps visibles. Cependant si beau qu'il soit, c'est un corps. Dans le paragraphe suivant, Origène continue à commenter S. Paul. Le dernier ennemi sera détruit. Cela ne veut pas dire que son être sera anéanti, mais que sa volonté sera changée. Elle cessera d'être hostile à Dieu. Ce commentaire n'a rien qui ne soit conforme aux vues d'Origène.

Il nous apprend qu'il avait composé un commentaire des épîtres aux Thessaloniciens, et il renvoie le lecteur à son interprétation du passage eschatologique de la pre-

Quelle n'est pas la surprise du lecteur, lorsqu'il lit dans la suite de la version de Rufin que puisque « la substance même des choses que Dieu a créées subsiste, celle du corps subsistera ; nous aurons toujours un corps ; même dans la béatitude nous ne serons pas incorporels ». Voilà une assertion qui sûrement ne vient pas d'Origène. C'est juste le contraire de sa doctrine. Comment dès lors ne soupçonnerions-nous pas qu'une fois de plus Rufin a voulu nous donner le change sur la pensée de son auteur ? En effet, les arguments qu'il déduit des paroles mêmes d'Origène, il les attribue à des « infidèles ignorants » ! Toute cette fin du paragraphe 5 nous paraît émaner de Rufin. Ce qui nous confirme dans cette vue, c'est qu'elle interrompt la suite du commentaire d'Origène En effet, il le reprend au paragraphe 6. Il explique longuement comment du corps terrestre peut sortir le corps spirituel. A la fin de ce passage, quelques phrases insistent de nouveau sur la persistance de la matière corporelle. Il est difficile de ne pas diagnostiquer ici encore la lourde main de Rufin. Cela est très sensible dans le paragraphe 7.

Dans les deux derniers paragraphes de ce chapitre, on entrevoit à travers l'obscurité de la version de Rufin une idée qui est bien d'Origène, car elle complète et éclaire de la façon la plus heureuse toute sa doctrine. C'est que, lorsque nos corps mortels auront été transformés en corps spirituels, nous habiterons « une nouvelle terre et de nouveaux cieux ». Là sous l'empire du Christ nous serons préparés à l'existence parfaite. « Putandum est ut paulatim proficientes et ascendentes modo et ordine perveniant primo ad terram illam et eruditionem quae in ea est, in qua ad meliora ..... instituta praeparentur. » Puis le Christ remettra, selon le mot de Paul, la domination entre les mains de Dieu. La nature corporelle disparaîtra. Rufin a émoussé la phrase d'Origène en lui faisant dire simplement : natura corporea..... summun recipiet statum. Jérôme nous en a conservé la teneur exacte et précise.

La pensée d'Origène, une fois dégagée des obscurités et des contradictions dont Rufin a semé sa version, est parfaitement claire. La montée à l'état parfait se fait en deux étapes. Au corps mortel succède le corps spirituel dont Origène, comme dit Jérôme, a longuement expliqué la nature. Après une période de préparation sous le gouvernement de Jésus-Christ, nous nous dépouillons même du corps spirituel. Redevenus des êtres incorporels, nous nous unissons à Dieu. Nous devenons « un » avec lui. Plus rien ne s'oppose à ce que Dieu soit tout en tous.

mière lettre[1]. Si nous possédions ce commentaire, nous saurions ce qu'il pensait de la scène finale qu'évoque l'apôtre, du retour de Jésus-Christ sur les nuées, des trompettes qui retentissent. Fort heureusement d'autres textes nous fixeront sur ce point. Dans son *Discours véritable,* Celse accusait les chrétiens d'avoir emprunté à Platon leur idée d'une terre meilleure et bien supérieure à celle-ci. C'est là que les chrétiens espéraient aller. Origène proteste contre cette accusation de plagiat. C'est l'inverse qui est vrai. Puis il démontre que jamais les chrétiens n'ont pu entendre par cette terre dont parlent les prophètes un lieu matériel. Il faut la prendre dans le sens spirituel. Quelques textes, dit-il, suffiront pour montrer qu'il ne faut pas prendre dans le sens littéral ces termes de terre, cité, ciel (*C. Cels.* VII, 28 à 31).

Dans son traité sur la prière, Origène s'est exprimé de façon claire et catégorique. Il explique l'invocation : « Notre Père qui es dans les cieux ». Il écrit : « le Père n'a sa « cité » nulle part sur la terre, mais, de toute façon dans les cieux. Ceux-ci sont le trône de Dieu, parce que le Royaume de Dieu a son siège en tous ceux qui portent l'image de celui qui est céleste, et qui par cela même deviennent des célestes » (*De Orat.*, XXII, 5). C'est le thème du chapitre dans lequel il explique la requête que ton règne vienne. « Je pense que le royaume de Dieu signifie l'état bienheureux de notre faculté supérieure, τὸ ἡγεμονικόν et le bon ordre des sages pensées, et que royaume de Christ veut dire les paroles salvatrices qui frappent tout d'abord les auditeurs, puis les œuvres de justice et des autres vertus qui en sont l'accomplissement » (*De Orat.*, XXV, I ; voir aussi la fin du § 2).

Origène écarte donc toute conception matérialiste du retour du Christ, de son règne, du royaume de Dieu.

1. *C.Cels* ., II, 65. Voir aussi *C. Cels.*, V, 17.

Les imaginations de Papias ou d'Irénée lui étaient aussi antipathiques qu'elles l'étaient à Eusèbe et aux théologiens de son école [1]. Il le déclare bien haut, il voyait dans la propagation du christianisme, dans la conversion de tant de païens, dans l'héroïsme des martyrs, la preuve de l'action et de la présence du Christ dans le monde. Retour invisible et spirituel qui n'avait rien à voir avec l'eschatologie des premiers jours [2].

Avec toute l'Église, Origène affirmait énergiquement la résurrection des morts [3]. Il déclare qu'il la défend contre les hérétiques (*De Princ.*, II, 10,2). Cependant il n'ignore pas que les vues qu'il a exposées dans un traité sur la résurrection ont étonné les fidèles. On l'a accusé de verser dans l'hérésie (*ibid.* II, 10, 1). En effet, tout d'abord il rejette sans réserve l'idée que les morts ressuscitent tels quels. La chair ne ressuscitera pas (*De Princ.*, II, 10, 3). « C'est là une idée misérable et basse ». « Ni nous, (les chrétiens), ni les Saintes Écritures, nous ne disons que ceux qui sont morts vivront avec la chair même, sans qu'elle ait subi une transformation en un état meilleur » (*C.Cels.*, V, 18). « Nous ne disons pas que le corps qui a été détruit surgit de nouveau avec sa nature première..... Il y a dans le

1. *De Princ.*, II, 11, 2 : très énergique et sévère condamnation de l'idée d'une béatitude matérielle. Voyez *In Matth.*, XVII, 35 ; *C. Cels.*, V, 14, VIII, 49 ; *In Cant. Prol.*, Lomm. XIV, 295.

2. Voir dans la version latine anonyme de la suite du commentaire de Matthieu son interprétation du ch. XXIV, Lomm vol. IV, p. 249.

3. Les principaux textes qui exposent la doctrine de la résurrection de notre auteur se trouvent dans le *Contra Celsum*, d'abord dans un long passage où Origène explique ce qu'était le corps ressuscité de Jésus, II, 60 à 62, puis dans V, 14 à 24, où il réplique à Celse qui niait la résurrection des corps. Dans son *De Principiis*, Origène discute la question de la résurrection à deux reprises II, 10 et III, 6. Nous avons fait l'analyse critique de ces deux textes p. 252 et suiv. et nous ne les utilisons que dans la mesure où le permet cette analyse. Ce que nous en retenons nous paraît mériter toute confiance.

corps un principe qui, lui, est impérissable et qui fait que le corps ressuscite immortel » [1].

Ce qui ressuscite, c'est donc un corps spirituel. Naturellement Origène s'appuie sur l'autorité de l'apôtre Paul. Mais il tient à expliquer la formation de ce corps spirituel. S'inspirant d'une doctrine bien connue d'Aristote, il distingue entre le fond permanent du corps, τὸ ὑποκείμενον et les qualités, ποιότητες, qui s'y greffent. Celles-ci peuvent changer. Dans le même substratum, on peut substituer aux qualités d'autres qualités. C'est ce que tout le monde admettait. Voilà comment s'est formé le corps spirituel. C'est ce qui est arrivé à la chair de Jésus ». « Pourquoi ne serait-il pas possible que la chair de Jésus ayant changé de qualités, soit devenue telle que devait être une chair destinée à habiter l'éther, et les lieux qui sont au-dessus de l'éther » (*C. Cels.*, III, 42)? « C'est pourquoi nous admettons la résurrection des morts, et nous disons qu'il se produit des changements de qualités qui sont inhérentes aux corps » (*C. Cels.*, IV, 57). Cette notion du corps céleste, il la justifie par une savante exégèse de Corinthiens XV, 42 à 44. Elle se trouve dans ce passage, dit-il, quoiqu'enveloppée dans un langage qui soit à la portée du simple croyant. Toutefois l'apôtre se voit obligé d'être explicite et il s'écrie : « La chair et le sang n'hériteront pas le royaume de Dieu » (*C. Cels.*, V, 19).

Origène est allé plus loin. Il donne clairement à entendre que le moment viendra où tout corps disparaîtra. L'hôte du corps spirituel deviendra incorporel. Il sera alors ce qu'il était au commencement, un être spirituel, une essence ou nature rationnelle, nous dirions

1. *Ibid*, 23. Voir dans *In Matth.*, XVII, ch. 29 à 36, un passage qui critique la notion courante de la résurrection. Dans *In Matth.*, XVII, 33 (Lomm. IV, 159), Origène dit que les ressuscités, n'ayant pas l'emploi des organes corporels, n'ont pas besoin de corps tels que les nôtres.

un esprit pur. Dans un passage du *De Principiis* que Rufin s'est appliqué à altérer, on discerne encore les principaux arguments qui lui ont servi à établir sa doctrine. Jésus a demandé que nous soyons un avec lui et avec le Père. Comment le serions-nous si nous sommes encore corporels? Comment Dieu sera-t-il un jour tout en tous, si nous sommes séparés de lui par un corps ? (III, 62 à 6, voir note p. 253) « Les saints jouissent dans la béatitude d'une vie totalement immatérielle et incorporelle » [1].

Aussi très logiquement, notre théologien pense que le corps spirituel est provisoire et intermédiaire. Il constitue la dernière étape de l'évolution salvatrice qui ramène l'être déchu à sa condition première. Sa luminosité même annonce son dernier avatar qui consistera en son passage à la condition de pur esprit.[2] C'est ce qui est arrivé au Ressuscité. « A sa résurrection, il se trouva en quelque sorte en un état intermédiaire, ἐν μεθορίῳ τινί, entre l'épaisseur inhérente au corps avant la passion et la condition d'âme dépouillée d'un tel corps » (*C. Cels.*, II, 62). Dans un passage du *De Principiis* que fort heureusement éclaire et précise Jérôme, Origène enseigne que dans une terre nouvelle les saints recevront sous la direction de Christ une préparation spéciale qui les rendra aptes à devenir parfaits. C'est évidemment sa façon de comprendre le règne de mille ans. A ce moment-là les saints auront des corps spirituels « d'une substance plus pure et plus splendide que ne peut imaginer l'esprit humain ». Puis le Christ remettra la royauté entre les mains du Père. « Dieu sera alors tout en tous, de telle façon que toute la nature corporelle

1. *In Johan.*, I, 17. Voir sur ce point, ch. V, p. 73 et suiv.

2. Origène n'évite pas la contradiction des termes, v. p. 257. S'en est-il aperçu ?

sera réduite en la meilleure des substances, c'est-à-dire en la substance divine » [1].

Qu'est-que le jugement dernier d'après Origène ? Il est presque superflu de dire qu'il l'entend dans un sens allégorique [2]. D'après lui, il va de soi qu'il ne s'agit pas d'une sentence prononcée à un moment donné (*In Matth.* XIV, 9). Le pécheur se condamne lui-même et se punit par le remords. Il allume un feu dont les matériaux sont ses péchés. Origène dépeint en termes très vifs les souffrances du remords. Ce sont des peines qui tendent à produire l'amendement du pécheur. Le but est, comme celui de toute souffrance, essentiellement pédagogique [3]. Dans le même passage, il interprète « les ténèbres extérieures » dans le sens d'ignorance et de déraison. Partout il donne au terme « feu » dans les Écritures le sens de purification. Ce sont les péchés qui seront consumés. Si Dieu est appelé un feu dévorant, gardons-nous de prendre ce terme dans le sens littéral. C'est ce que fait Celse [4]. Il n'a pas compris les Écritures. Dieu est comparé au feu parce qu'il détruit l'iniquité. C'est le seul sens que comporte cette parole de l'apôtre Paul : « Si l'on édifie sur le fondement de l'or, de l'argent....du bois, du foin, de la paille, le feu fera voir ce que vaut l'œuvre de chacun. »

Origène écarte sûrement l'idée de peines éternelles. Dans le passage du *De Principiis* où il en est question, Rufin n'a pas réussi à obscurcir entièrement sa pensée (*De Princ.*, 1, 6, 3). Les peines qui seront infligées « dans

1. *De Princ.*, III, 6, 8 et 9. et la note de Koetschau p. 291.

2. Voir *Comm. des Romains*, IX, p. 354 à 358 (Lomm.).

3. Voir *De Princ.*, II, 10, 4 à 7, et notre analyse critique p. 252.

4. Voir les textes suivants du *Contra Celsum*, IV, 13, V, 15 : τὸ πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται... ἑκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοῦ πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας ; *ibid.*, VI, 72 : « Celse n'a pas compris qu'il s'agit du feu qui détruit les péchés ». Le passage I, Cor. III 13 sert constamment à Origène pour justifier son interprétation.

les siècles éternels » serviront à l'amendement de ceux qui les mériteront. Si l'existence dans un monde ne suffit pas, ils iront dans un autre, et de monde en monde jusqu'à ce que leur perfectionnement moral soit achevé. C'est parce qu'il a besoin de cette pluralité et de cette succession de mondes, qu'Origène s'est approprié cette doctrine. Ce sont autant d'écoles où se réforment les êtres déchus [1]. Il aurait pu, semble-t-il, utiliser pour le même objet la doctrine de la réincarnation, μετενσωμάτωσις. Il l'a expressément écartée pour des raisons qu'il a longuement développées dans le commentaire de Matthieu (XIII, 1).

Le monde actuel n'est pas éternel. Origène admet qu'il périra par le feu [2]. Mais il ne périt pas tout entier. Son essence subsiste et formera le fondement du monde qui doit lui succéder. C'est l'idée que Rufin lui-même a laissé passer dans un passage qui ne paraît pas altéré (*De Princ.*, 1, 6,4). Seules les dernières phrases sont sûrement de Rufin.

Toute la doctrine des choses finales de notre théologien aboutit évidemment à l'idée du salut universel. La pédagogie divine aura raison des plus réfractaires. N'est-il pas écrit que Christ soumettra tous les adversaires et remettra alors toutes choses entre les mains de Dieu (I *Cor.*, XV, 24 à 29) ? Cela veut dire que grâce à Christ les adversaires feront leur soumission ; leurs dispositions seront enfin transformées [3]. Tous les êtres déchus finiront par revenir à leur condition première, et par être sauvés, le traître Judas ne sera pas perdu à jamais. Il n'est pas douteux qu'Origène incline à le croire, quoiqu'il n'y

1. *De Princ.*, III, 6, 3 et Jérôme.

2. *C. Cels.*, τὸ πῦρ τὸ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ.

3. *De Princ.*, I, 6, 1 subiectionis enim nomen, qua Christo subicimur, salutem quae a Christo est indicat subiectorum. Idée qu'il a exprimée avec plus de force encore dans *De Princ.*, III, 5, 7 et 8. Voir aussi *In Johan.*, XXXII, 3 où il commente longuement le texte de *I Corinth.* XV, 27.

ait pas dans ses écrits dont nous possédons le texte original, de déclaration formelle à ce sujet. A plusieurs reprises il affirme que Judas a été d'abord bien disposé, et que Jésus avait fondé sur lui des espérances, et il insiste sur son repentir à la fin [1].

En ce qui concerne le Diable, il paraît avoir été explicite. Il déclare sans détour que « certains des archontes, frappés de sa puissance et de sa divinité, se sont réfugiés auprès de lui (le Christ) ». Il ajoute que si des hommes sont admis au repentir, nous ne devons pas hésiter à dire qu'il en est de même des « puissances ». N'ont-elles pas une nature supérieure ? Pourquoi seraient-elles incapables d'avoir foi au Sauveur ? (*In Johan.*, XIII, 59). Le Diable a été d'abord bon [2]. Dans un court fragment qui paraît bien reproduire le texte d'Origène, il déclare qu'il pense que, dans l'un des mondes successifs, celles des puissances hostiles qui le voudront pourront se transformer et redevenir des hommes. C'est ce que Jérôme confirme quand il dit que d'après Origène « les démons mêmes et les maîtres des ténèbres, dans un monde ou dans des mondes, se convertiront s'ils le veulent, deviendront des hommes, et de cette manière seront restaurés en leur condition première » [3]. Cette doctrine, le V[e] anathème du synode de 543 l'attribue à Origène et la condamne. Dans un fragment de sa lettre à Mennas, Justinien affirme qu'il a déclaré « que le châtiment de tous les hommes pécheurs et en outre des démons aura un terme. Impies et démons seront rétablis dans leur premier rang » [4].

1. Voir p. 263. *In Johan.*, XXXII, 14 ; 19 ; *C. Cels.*, II, 11 ; *De Orat.*, VI, 5. Dans un long passage du commentaire de Jean, il fait ce qu'on peut appeler la psychologie du personnage XXXII, 22 à 24.

2. *De Princ.*, I, 8, 3 corrigé par le fragment 15.

3. *De Princ.*, I, 6, 3. Voir la note de Koet. p. 83.

4. *De Princ.*, II, 10, 8. Koetschau pense que ce fragment de Justinien est une citation de la fin de ce paragraphe 8. Cela paraît assez vraisemblable. Ce qui est important, ce n'est pas de savoir où ces lignes ont exac-

Quelle idée Origène se faisait-il de la béatitude qui attend les bienheureux ? Il a consacré à ce point tout un chapitre de son *De Principiis* [1]. Tout d'abord il s'élève avec une grande vigueur contre l'eschatologie judéo-chrétienne courante. Il raille ces chrétiens littéralistes qui rêvent d'un paradis tout matériel où l'on mangera et boira, où l'on se mariera et on aura des enfants. Ils imaginent une Jérusalem telle que la décrit l'Apocalypse ! Ils s'y voient servis par la multitude des païens. « Le Seigneur sera au milieu d'eux, puisqu'il a dit qu'il boira avec eux un vin nouveau dans le royaume de son Père » [2]. Il faut entendre tous ces passages des Écritures dans le sens allégorique et spirituel. Le pain que l'on mangera, sera le pain de vie qui nourrit l'âme de vérité et de sagesse ; on boira la coupe de la « science divine ». Ces aliments restaurent l'être en l'état où il était au commencement. Si l'on quitte cette vie sans avoir été suffisamment instruit, on trouvera dans la Jérusalem céleste les instructeurs dont on a besoin (3). Origène rappelle que le désir de savoir est inné chez l'homme. Notre intelligence est avide de connaître « la vérité de Dieu et les causes des choses ». Ce désir, Dieu le

tement figuré, mais si elles ont réellement été écrites par Origène. Il est difficile de ne pas l'admettre, à moins de supposer que Justinien les lui a faussement attribuées.

1. *De Princ.*, II, 11. Rufin semble avoir assez exactement reproduit le texte qu'il traduisait dans ce chapitre. Il n'y a pas lieu de croire qu'il y ait fait des coupures, ou qu'il en ait altéré certaines parties. A la fin, il s'est contenté d'en éliminer cette doctrine de l'incorporéité des êtres restaurés en leur condition primitive dont il a si minutieusement expurgé le livre d'Origène. En effet, Jérôme cite expressément quelques lignes omises par Rufin de ce dernier chapitre du IIe livre : Et in fine secundi voluminis de perfectione nostra disputans intulit : Cumque in tantum profecerimus ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus sed mens et sensus ad perfectum veniens, intuebimur (*Vall*) rationabiles, intelligibilesque substantias facie ad faciem.

2. Voir aussi *In Matth.*, XVII, 35 à la fin et *In Cant. prol.* Lomm, XIV, p. 295.

fait naître en nous pour être satisfait. Aussi ceux qui dans cette vie s'adonnent à de saintes études, y trouveront l'avantage de rendre leur esprit apte à recevoir l'instruction qui leur est réservée dans l'avenir (4). Suit une longue énumération de toutes les questions dont on apprendra la solution dans la félicité finale. On aura l'explication de ce qu'est l'homme, de ses facultés, de sa nature. On saura ce que signifie Israël, ainsi que la diversité des nations. L'Ancien Testament avec son sacerdoce, ses sacrifices, ses fêtes nous livrera ses secrets. C'est une page fort curieuse qui nous apprend par le menu quels étaient les problèmes qui préoccupaient la curiosité de notre théologien (5).

Cette connaissance, c'est après leur mort qu'elle sera accordée à ceux qui en sont dignes. Pour l'acquérir, il faudra un certain temps. Puis les saints séjourneront dans cette région qui est intermédiaire entre le ciel et la terre qu'on nomme l'air. Selon l'apôtre Paul, l'air est habité. Les saints y apprendront à en connaître l'économie. Origène ajoute qu'il pense qu'après leur décès, ils habiteront d'abord dans un lieu qui se trouve sur la terre. Ce lieu, c'est celui que les Écritures appellent le Paradis. Lieu qui sera pour eux « une école, schola animarum ». C'est là que leur sera donnée la pleine connaissance des phénomènes d'ici-bas et leur explication. « Ceux qui ont l'esprit le plus prompt, passeront dans l'air, puis s'élèveront de ciel en ciel, ces demeures de la maison du Père mentionnées par Christ, et dans chaque ciel, la connaissance et l'explication de ce qui s'y passe leur seront données ». Jésus les conduira. C'est là en particulier que leur sera révélée la science des astres. Enfin ils s'élèveront jusqu'aux choses que l'œil ne voit point, ou qu'ils ne connaissent que par ouï-dire. C'est ainsi qu'ils parviendront à la science parfaite. A ce moment-là ils seront redevenus purs esprits ; ils contempleront face à face les « essences rationnelles » (6 et 7) [1].

1. Voir les textes parallèles ou analogues notés par M. Koetschau dans

Ce passage ne laisse aucun doute sur la nature des plus hautes et des plus ardentes aspirations de notre théologien. Elles sont de caractère purement intellectuel. Pour lui la suprême félicité consistera à connaître. Son insatiable curiosité sera enfin satisfaite.

Cette aspiration, nous l'avons vu, s'exprime dans sa doctrine de la gnose avec une parfaite clarté. Sans doute, la gnose qu'il rêve finit par revêtir un caractère plus mystique puisqu'elle s'achève dans l'union avec Dieu; elle n'en reste pas moins une connaissance transcendante. Cet intellectualisme mystique, Origène lui-même l'a défini dans deux passages caractéristiques. Dans l'un, après avoir rappelé qu'il faut commencer par la pratique de la vertu chrétienne pour finir par la contemplation intellectuelle, πρᾶξις et θεωρία, il ajoute : « Alors, ἐν τῇ ἀποκαταστάσει, l'unique occupation de ceux qui grâce au Verbe seront parvenus jusqu'à Dieu sera de percevoir Dieu, κατανοεῖν τὸν θεόν, afin qu'après avoir été formés à la connaissance du Père ils deviennent ainsi parfaitement fils »..... « Fût-on apôtre ou prophète, on ne connaîtra le Père que lorsqu'on sera devenu un avec lui comme le Père et le Fils sont un » [1]. L'autre texte que nous avons déjà cité est encore plus explicite : « Tu rechercheras s'il y aura un temps où les anges mêmes verront le Père, τὰ παρὰ τῷ πατρί sans intermédiaire et sans ministre... Celui qui voit le Père comme le Fils verra par lui-même le Père, tout comme le voit le Fils. Il n'apercevra plus par l'image celui dont le Fils est l'image. Je pense que c'est là la fin, le moment où le Fils remet le royaume à Dieu son Père, et où Dieu devient tout en tous » (*In Johan.*, XX, 7). Ce sera la Consommation ; la.

son *De Princ.*, p. 190, 191, notamment *In Johan.*, II, 29 à propos de Jean Baptiste. L'idée que certaines âmes séjournent dans l'air se trouve dans Philon, *De Somn.*, III, 234, édit. Wendland.

1. *In Johan.*, I, 16, 20 et 25. M. Preuschen soupçonne la leçon ἀκριβῶς υἱός. A tort selon nous.

félicité sera au comble. Le vaste cycle de la rédemption sera achevé. Cette heure ineffable sera célébrée par la troisième Pâque. « Elle s'accomplira au milieu de myriades d'anges » (*In Johan.*, X, 18 à la fin.).

Sera-t-elle immuable, cette félicité ? Les êtres redevenus esprits purs n'auront-ils plus de défaillances ? L'ère des chutes est-elle à jamais close ? Le principe même du libre arbitre ne permettait pas à Origène de l'affirmer. Puisque les essences rationnelles possèdent la liberté, elles peuvent de nouveau se lasser de contempler Dieu, s'éloigner de lui et recommencer à tomber. On reverrait alors les corps lumineux, les âmes intermédiaires entre l'intelligence pure et la chair, les corps opaques, les hommes, les démons. C'est l'hypothèse que prête à notre théologien Jérôme, ou plutôt c'est ce que d'après celui-ci Origène aurait enseigné (*De Princ.*, III, 3, voir la note de Koet. p. 284).

Dans sa doctrine des choses finales, Origène élimine soigneusement tout vestige de l'ancienne eschatologie. On peut croire qu'en cela il a obéi à ses tendances de Grec cultivé, formé en une si large mesure à l'école de Platon. Il est vrai que parmi les chrétiens de l'Église des premiers siècles, tous ceux que l'hellénisme avait marqués de son empreinte éprouvaient une véritable répugnance pour les rêveries de l'apocalyptique juive. Si Papias, Irénée, Tertullien les adoptent sans peine, c'est qu'ils n'ont pas été touchés par la grâce du génie hellénique. Tertullien, si cultivé qu'il soit, n'a rien du Grec ; c'est un Romain. Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe, sont encore des fils de la Grèce et de ses philosophes. Aussi les imaginations apocalyptiques issues du judaïsme leur font pitié [1].

A y regarder de près, cependant, ce n'est pas la seule raison qui ait poussé Origène à rejeter l'eschatologie courante. Il y en avait une plus profonde. C'est que cette

1. Voir Renan, dans l'*Église*, le chapitre sur le millénarisme.

eschatologie ne pouvait cadrer avec sa doctrine de la chute et de la rédemption. En effet, comment aurait-il pu admettre l'idée du règne de mille ans avec son grossier matérialisme, une Jérusalem construite de pierres précieuses, une terre regorgeant de produits succulents, des élus jouissant par tous leurs sens du bien-être physique, alors que pour lui le règne de Dieu consistera dans la restauration intégrale des déchus rédimés en leur état primitif d'êtres tout spirituels? Dieu sera alors tout en tous. Il pouvait à la rigueur admettre qu'avant cette suprême étape qui serait la Consommation, les saints fussent rassemblés quelque part, en un paradis provisoire, sous la direction du Christ. C'est ce qu'il a fait. Il ne pouvait pousser plus loin l'accommodation.

Sa grande doctrine lui interdisait absolument d'admettre la résurrection de la chair, alors même qu'elle n'eût pas répugné à son sens philosophique. Dans son système, la chair n'est apparue qu'à la suite de la chute ; elle en est le triste aboutissant. De toute nécessité elle devra disparaître lorsque le pécheur régénéré remontera vers Dieu. Ici encore Origène pouvait à la rigueur admettre une résurrection qui donnerait le corps spirituel. Dans son système il y a des corps lumineux et des corps opaques. Le plus ou moins de luminosité d'un corps est déterminé par le degré de son abaissement. L'opacité complète dénote l'extrême gravité de la faute. Rien n'empêche notre théologien de supposer qu'après la mort apparaît un corps spirituel. Sous cette forme et pour un temps, la résurrection se comprend dans son système. Le temps viendra cependant où ce corps, si diaphane et subtil qu'il soit, disparaîtra.

Comment Origène aurait-il pu davantage admettre l'idée courante du jugement dernier et des peines éternelles ? Ces conceptions heurtaient directement l'une de ses plus chères idées, celle de la rédemption des individus par l'éducation. Il pouvait parfaitement admettre que Dieu use des moyens les plus sévères pour amener les pécheurs à

se repentir et à s'amender. L'idée que cette éducation des esprits exigerait beaucoup de temps pouvait lui paraître fort naturelle. Elle ne pourrait même produire tous ses fruits dans ce monde ; il faudrait supposer une succession de mondes. Mais qu'avait de commun avec cette conception l'idée des assises finales, du registre où sont inscrits les actes des hommes, d'une sentence purement judiciaire suivie d'une peine éternelle ?

Enfin comment Origène aurait-il conçu la béatitude autrement qu'il n'a fait? La suprême félicité ne devait-elle pas consister avant tout à connaître tous ces mystères qui sollicitaient sa curiosité? Pour un pur mystique, le bonheur suprême, c'est de s'unir à Dieu, et finalement de se perdre en lui. Origène n'est pas allé jusque là, mais il a conçu la béatitude qu'il rêvait sous la forme que lui suggérait sa doctrine de la Rédemption.

Cette doctrine des choses finales est marquée d'un triple sceau. Comme la plupart des doctrines de notre théologien, elle dérive du christianisme, de la philosophie, et du gnosticisme savant. Celui-ci a donné le cadre, c'est-à-dire l'idée que la Consommation consiste en une régression de la fin jusqu'au commencement, en une restauration qui est un retour à Dieu. La philosophie a donné à Origène cette idée de l'éducation qui inspire sa doctrine d'un bout à l'autre. Le christianisme enfin lui a profondément inculqué l'idée qu'en dernière analyse la faute est due à un acte de volonté, et qu'il n'y aura de Consommation réelle que lorsque par un nouvel acte de volonté le pécheur sera revenu à Dieu.

CHAPITRE XVIII

ORIGÈNE HOMME D'ÉGLISE

L'étude de la pensée d'Origène nous laisse l'impression très nette qu'il a été essentiellement un philosophe religieux et chrétien. Toutefois le portrait qui se dégage de notre étude serait incomplet si nous ne mettions pas en plein relief le rôle qu'il a rempli dans l'Église de son temps. Un trait essentiel de sa physionomie manquerait, tout un aspect de sa pensée resterait dans l'ombre.

Il est issu d'une famille chrétienne ; il s'est mis au service de l'Église ; il n'a jamais perdu contact avec le menu peuple chrétien. Il est vrai que c'est lui, ce n'est pas l'Église qui a relevé et rétabli l'École catéchétique à Alexandrie, et pendant quelque temps il paraît en avoir eu seul la responsabilité. Mais l'évêque Démétrius lui fit bientôt sentir qu'il voulait que l'École dépendît de lui. Origène devait être à ses ordres, et finalement il l'en éloigna. L'École catéchétique n'a jamais été comme les écoles des philosophes une entreprise purement privée. — Puis combien de fois les églises invitent-elles notre théologien à les visiter pour confondre quelque hérétique qui les inquiétait ! Il répondait avec empressement à ces invitations [1]. — N'oublions pas enfin qu'Origène a reçu l'imposition des mains quand il a jugé que cet acte était utile et même

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 23, 4 ; 27 ; 33 ; 37.

nécessaire. En qualité de presbytre, il a prêché pendant des années à Césarée, et c'est pour sa foi chrétienne qu'il a souffert sous Décius. En vérité, il a été, comme on le disait alors, un homme ecclésiastique, ἄνηρ ἐκκλησιαστικός.

Qu'a-t-il pensé de l'Église, du sacerdoce, des sacrements, du culte, de la vie chrétienne ? Ce sera le sujet de ce dernier chapitre.

Dans la pensée d'Origène, le Saint-Esprit est l'âme de l'Église. C'est par la conception qu'il s'en fait et le rôle qu'il lui attribue qu'il convient tout d'abord d'exposer ses idées ecclésiastiques.

Dans le *De Principiis* notre théologien a consacré deux chapitres au Saint-Esprit [1]. Le premier seul est à retenir.

1. I. 3 et II, 7. Le premier de ces textes définit la fonction qui revient au S. Esprit. Comme il fallait s'y attendre, Rufin paraît avoir remanié le texte de ce chapitre en plusieurs endroits. C'est ce qu'en fait ressortir l'analyse critique. Les philosophes qui croient à la Providence admettent sans difficulté que Dieu est le créateur du Tout. Certains même vont jusqu'à admettre le Fils. Aucun n'a jamais eu l'idée du S. Esprit. C'est l'Écriture qui nous le révèle. Seuls les Juifs et les chrétiens en ont soupçonné ou connu l'existence. Notre théologien énumère en les expliquant une série de passages scripturaires qui affirment l'existence du S. Esprit. Rufin glisse ici la mention de la Trinité. Le baptême n'est salutaire que « excellentissimae omnium trinitatis auctoritate ». On verra dans la suite de ce chapitre ce qu'il faut penser des passages du *De Principiis* où mention est faite de la Trinité. Au 3e paragraphe, d'après Rufin, Origène affirmait qu'il n'avait jamais encore trouvé dans les Écritures un texte qui déclarât que le S. Esprit avait été créé. L'Esprit qui plane sur les eaux d'après la Genèse n'était autre que le S. Esprit. Plusieurs critiques soupçonnent qu'ici Rufin a altéré son texte, et a fait dire à Origène le contraire de ce qu'il pensait. D'après un fragment de Justinien qui semble bien avoir figuré en cet endroit, notre théologien aurait affirmé qu'il n'y a aucun être qui soit incréé. Seul Dieu le Père, est incréé. Le Logos et le S. Esprit sont des λειτουργικὰ ζῷα. Rufin lui-même dit ailleurs *De adult.*, (édit. Lomm. XXV, 384) qu'Origène enseignait « inter ceteras creaturas factum esse spiritum sanctum. » Ce qui indique clairement que ce fragment appartient à ce chapitre, c'est que le fragment qui suit celui-ci, le 8e de Justinien, est étroitement relié au premier. Or le texte de Rufin reproduit ce 8e fragment. Origène définit ensuite la fonction du S. Esprit.

En effet le deuxième n'ajoute rien à ce que nous apprend le premier [1]. Dans les deux précédents chapitres du Ier

D'après les paroles mêmes de Jésus, il est le révélateur ; il nous communique la connaissance du Père. Dans la version de Rufin, figure ensuite une protestation contre l'idée que cette connaissance du Père, l'Esprit la tiendrait du Fils. Origène a-t-il réellement fait cette réserve ? Dans une citation que fait Justinien, ἐκ τοῦ πρώτου λόγου τοῦ περὶ ἀρχῶν βιβλίου (fragm. 9), notre théologien définit les fonctions respectives du Père, du Fils, de l'Esprit. Celle du Père embrasse le Tout, celle du Fils les êtres doués de raison, celle du S. Esprit seulement les saints. Origène en conclut que le Père est plus puissant que le Fils, et le Fils que l'Esprit. Ce passage semble bien avoir figuré à cet endroit, puisque c'est là que l'auteur définit la fonction du S. Esprit. Dans la version même de Rufin, à la fin du paragraphe qui donne cette définition, (5) nous lisons « In illis autem solis esse arbitror opus spiritus sancti qui iam se ad meliora convertunt et per vias Christi Jesu incedunt ». La citation de Justinien est confirmée par Jérôme. Les paragraphes suivants établissent ces distinctions par des textes de l'Écriture. L'auteur insiste particulièrement sur ceux de ces textes qui déclarent que seuls les saints participent au S. Esprit. Cependant, dit Origène, il ne faut pas conclure de ce fait que l'Esprit soit supérieur au Père et au Fils. Origène est évidemment préoccupé de maintenir la hiérarchie des fonctions divines. Dès lors que vient faire tout un développement (7 à la fin) pour démontrer que l'égalité règne entre les trois personnes de la Trinité ? La contradiction avec tout ce qui précède est flagrante. Aussi nous n'hésitons pas à mettre ce développement sur le compte de Rufin. Origène dans tout ce chapitre ne songe qu'à bien définir la fonction particulière et propre du S. Esprit. Rufin est surtout préoccupé de définir la nature du S. Esprit et d'établir son égalité avec le Père et le Fils.

1. II, 7. Origène lui-même donne à entendre que s'il consacre de nouveau un chapitre au S. Esprit, c'est qu'il ne pouvait s'en dispenser. Il lui a fallu revenir sur sa doctrine de Dieu et sur celle de Jésus-Christ. Il convenait de ne pas omettre celle du S. Esprit. Il se contente donc de compléter son premier chapitre. Il démontre que l'esprit des prophètes est celui de Jésus-Christ, que son action s'est fait sentir à partir de l'ascension du Sauveur, que dès ce momment s'est produite l'abondante effusion de l'Esprit qui a créé l'Église ; cette effusion se manifeste par la diversité des dons, et enfin il explique dans quel sens il est le paraclet. On le voit, ce chapitre est presque une homélie ; ce n'est plus, ni de la discussion, ni de l'exégèse. En réalité il n'était pas nécessaire. Origène l'a écrit pour faire pendant aux chapitres précédents, 4 à 6.

livre il s'est appliqué à définir d'abord le Père, puis le Fils ou Logos. On s'attend à ce qu'il en fasse autant pour le S. Esprit. Il n'en est rien. Évidemment s'il s'était préoccupé de formuler une doctrine trinitaire ou d'en jeter les bases, il s'évertuerait à définir l'Esprit en soi, et à bien marquer les rapports de cet Esprit avec le Père et le Fils. Nous aurions une discussion toute métaphysique qui aurait préludé à celles des théologiens du IV^e^ siècle. C'est de tout autre chose qu'Origène entretient son lecteur. Après avoir sommairement établi, d'après l'Écriture, l'existence du S. Esprit, il s'applique à nous faire bien comprendre ce qu'est sa fonction particulière. Elle se distingue nettement de celle du Père comme de celle du Fils. Elle n'intéresse que les fidèles. C'est pour cette raison que les philosophes n'ont aucune idée de son existence. Celle-ci ne nous est connue que par les Écritures. Le S. Esprit est chargé d'instruire les fidèles et de leur communiquer la pleine connaissance de Dieu. « Jésus n'a-t-il pas expressément déclaré que lorsque viendrait le S. Esprit, le paraclet, il apprendrait toutes choses aux disciples ? » C'est lui qui entretient chez les saints cette connaissance, l'accroît sans cesse, et en augmente continuellement chez eux le désir.

Relevons quelques autres textes qui achèvent de mettre en pleine lumière la doctrine du S. Esprit de notre théologien. Origène s'appuie sur le mot du Prologue de l'évangile de Jean : « toutes choses existent par son entremise » pour affirmer d'abord que seul le Père est incréé. Tous les autres êtres doivent leur existence au Logos ou Fils, y compris l'Esprit. Celui-ci est de tous les êtres le plus élevé en dignité. « Il est le premier des êtres qui doivent leur existence au Père par l'entremise du Fils ». L'Esprit a donc besoin du Fils unique. Il lui doit à la fois l'existence et tous les attributs moraux qui le distinguent. Sa fonction est de nous transmettre la « substance des charismes de Dieu ». Cette substance des charismes

ὕλη τῶν χαρισμάτων est créée par Dieu, ἐνεργουμένη ἀπὸ τοῦ θεοῦ, procurée par l'entremise du Christ, διακουμένη ὑπὸ τοῦ χριστοῦ, réalisée en nous grâce au S. Esprit, ὑφεστώση κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Passage lumineux qui fait clairement voir que notre théologien est bien moins préoccupé de définir métaphysiquement le S. Esprit que de mettre en évidence sa véritable fonction. S'il touche aux rapports de l'Esprit avec le Fils et avec le Père, c'est uniquement pour mieux définir le rôle qui lui est échu (*In Joh.*, II,10). Dans un autre passage, il dit que le S. Esprit est disciple du Christ, αὐτῷ μαθητεύεται. Il en conclut qu'il y a des secrets que le Christ garde pour lui et qu'ignore même l'Esprit (*ibid.*, II, 18). Même pensée sous une autre forme dans son interprétation de Jean IV, 34. Le Christ, dit-il, reçoit sa nourriture directement du Père; les autres êtres, y compris l'Esprit, sont nourris par son entremise. Un jour viendra où nous aurons la même nourriture que le Fils (*ibid.*, XIII, 34). Ce qui est vrai de la nourriture divine l'est aussi de la volonté de Dieu. Seul le Fils l'accomplit en entier et parfaitement. Il faut se demander, dit Origène, si le S. Esprit en fait autant. On voit bien qu'il ne le pense pas. « Pour les saints, ils ne feront rien qui soit contraire à la volonté de Dieu, mais il ne leur est pas possible de conformer leurs actes entièrement à sa volonté » (*ibid.*, XIII, 36).

Ainsi partout où Origène traite du S. Esprit ou le mentionne, il ne pense qu'à définir la fonction qui lui est dévolue. Elle est plus restreinte que celle du Logos ou Fils, à plus forte raison que celle du Père. C'est sur les saints ou fidèles qu'il est appelé à agir. Sa sphère d'action se limite à l'Église. En fait, le S. Esprit n'a pas dans le système d'Origène une place qui lui soit propre. Au point de vue métaphysique comme au point de vue cosmologique, on aurait pu s'en passer. Mais comment un théologien qui se réclamait de l'Église, et qui ne voulait être que l'interprète de la tradition, aurait-il pu se dispenser de donner

à l'Esprit une place d'honneur ? Les épîtres de Paul proclamaient à toutes les pages la puissance de l'Esprit. Puis le montanisme ne venait-il pas de redonner à l'Esprit un regain de prestige ? Sans doute, Origène est loin d'être montaniste, mais dans son interprétation des passages du IVe évangile où il est question du paraclet, on voit bien qu'à son insu il a retenu quelque chose des idées montanistes.

En raison de la nature plus restreinte de son action, le S. Esprit est subordonné au Fils, comme celui-ci est subordonné au Père. Comme le Fils, il a été créé. Seul le Père est incréé. Cependant, si subordonné qu'il soit, il se distingue des autres êtres créés. Comme du Fils, Origène aurait pu dire de lui qu'il n'a pas connu la chute. Enfin comme le Fils, il remplit une fonction que nul autre ne remplit. Chacun dans sa sphère transmet aux autres êtres la vie divine. Dans ce sens, on peut dire que le Père, le Fils et le S. Esprit planent au-dessus de tous les êtres et ont quelque chose qui n'appartient qu'à eux. Cependant Origène ne l'a pas dit. Dès lors on ne peut l'appeler un trinitaire. S'il a quelque fois employé le mot de trinité, ἁγία τρίας, c'est toujours par imitation et en souvenir de la formule baptismale. Le terme n'implique dans sa pensée à aucun degré, une doctrine trinitaire [1]. D'ailleurs comment aurait-il pu admettre pareille doctrine ? Il subordonne entièrement le Fils au Père et le S. Esprit au Fils. Si apparentés et si unis qu'ils soient, ils ne sont pas égaux. L'égalité des trois personnes fait défaut à cette prétendue doctrine de la Trinité. Ni de près ni de loin, Origène n'est trinitaire à la façon des théologiens de Nicée et de Constantinople.

Mais alors, pourquoi dans son *De Principiis* traite-t-il

1. Les textes qui mentionnent la τρίας sont *In Johan.*, VI, 33 ; *ibidem*, frag. XX 13 et XXXVI fin. Il s'agit dans ces textes de la formule baptismale. Voir aussi Hom. *in Isaiam* IV, 1, Lomm. XIII p. 260.

du S. Esprit immédiatement après avoir traité du Père et du Fils ? Nous l'avons dit, tout simplement parce que la formule baptismale l'y obligeait. On l'a vu à maintes reprises, Origène se voit parfois contraint d'introduire dans son système des notions dont ce système se passerait fort bien. Elles y détonnent ; elles risquent d'y introduire quelque obscurité, parfois même des contradictions. Mais elles font si bien partie des croyances chrétiennes courantes, ou elles paraissent si fortement attestées par les Écritures, que le grand théologien préfère donner une entorse à la logique, plutôt que de les écarter. Peut-être même n'a-t-il pas eu toujours clairement conscience des conséquences que lui valait sa fidélité aux communes croyances des chrétiens.

Concluons qu'en tant qu'homme d'Église, Origène était tenu d'avoir une doctrine du S. Esprit ; en tant que philosophe chrétien, il aurait pu s'en dispenser. Cette conclusion à elle seule tranche la question des interpolations de Rufin relatives à la Trinité. Celles-ci sont autant de tentatives pour introduire dans le *De Principiis* la doctrine trinitaire des conciles. Elles font manifestement violence à la pensée d'Origène. D'ailleurs, dans la plupart des cas, il est facile de voir qu'elles ne s'accordent ni avec ce qui précède, ni avec ce qui suit. Elles introduisent la confusion et la contradiction dans un texte qui redevient lumineux dès qu'on les en élimine [1].

Origène a-t-il une doctrine de l'Église ? Chose curieuse, dans son *De Principiis* il ne consacre aucun chapitre à l'Église. Ce n'est pas qu'il l'ait dédaignée, c'est que la logique de son système n'exigeait pas qu'il lui fît une place d'honneur. Au surplus, il en parle rarement.

Si l'on s'en tenait à certaines expressions, il aurait eu

1. Se rappeler que les textes évangéliques sur le péché contre le S. Esprit, Marc III, 29, Luc, XII, 10, Matth. XII, 31 ont beaucoup pesé sur Origène.

de l'Église la plus haute idée. Il l'appelle volontiers la sainte Église du Christ [1], ou l'irréprochable Église de Dieu, ou l'ornement du monde. Elle est une vierge sainte, parce qu'elle unit la correction des doctrines et des mœurs. L'un des rares passages où il expose en détail sa conception de l'Église, consiste en une curieuse allégorie de la description du temple de Salomon qu'on lit dans les Rois. Les fidèles sont comparés aux pierres de cet édifice. Ils sont les « pierres vives » de la Ie épître de Pierre. Ces pierres sont disposées dans l'édifice dans l'ordre de leur mérite. Le fondement, ce sont les apôtres et les prophètes. Au-dessus sont ceux qui aident aux apôtres à « porter les fidèles moins avancés ». Les uns, comme les chérubins, sont à l'intérieur ; les autres, comme les Lévites, sont en dehors de l'enceinte ; certains comme les prêtres, font partie de l'autel des holocaustes. Les anges de Dieu ont la surveillance de ces fidèles. Les Écritures les appellent trônes, puissances, autorités. Ailleurs Origène dit expressément que ces anges sont préposés au soin des fidèles [2].

Il est clair qu'il s'agit dans tout ce passage d'une Église idéale. C'est du reste ce qu'il donne lui-même à entendre à la fin de son allégorie, (ch. 42). Il aurait même enseigné qu'elle a préexisté [3]. Dans son interprétation du récit de la Samaritaine, il dit que la vraie Jérusalem, c'est l'Église « bâtie de pierres vives. C'est là qu'est le saint sacerdoce. C'est là qu'on offre des sacrifices spirituels à Dieu ». Il s'agit de l'Église telle qu'il la rêve. Il ajoute : « Lorsque viendra la plénitude des temps, il faut penser que ce ne sera plus à Jérusalem qu'aura lieu la véritable adoration et que la parfaite piété se trouvera ; ce sera le temps où

1. Voir un fragment du Ve tome, Ed. Preusch. p. 105, 5 ; *In Johan.*, VI, 42 ; VI, 59 : κόσμος δὲ τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία ; *In Johan.*, fragm. 45, Ed. Preusch. p. 520, 16 : ἀγνὴ παρθένος διὰ τὴν τῶν δογμάτων καὶ ἠθῶν ὀρθότητα.

2. *In Johan.*, X, 39 et 42.

3. *Cant. des Cant.*, Ed. Lomm. vol. XIV, p. 328 et 417.

l'on ne sera plus dans la chair, mais où l'on sera en esprit, où l'on ne sera plus au régime des types, mais à celui de la vérité, de sorte qu'on sera semblable aux adorateurs que cherche Dieu » (*In Johan.*, XIII, 13). L'Église idéale sera devenue l'Église réelle.

Quel est le sacerdoce que rêve Origène ? Ce ne sont pas les évêques, les presbytres, les diacres. Ce sont les docteurs qui s'appliquent à expliquer l'Évangile. Origène les classe d'après leur science. Ceux « qui se penchent sur le sein de Jésus » et qui sont les confidents de sa pensée, sont ou devraient être au premier rang. Dès les premières pages de son commentaire de Jean, il compare le sacerdoce juif, lévites, sacrificateurs, grands sacrificateurs, non pas au sacerdoce ecclésiastique, aux évêques et aux prêtres, mais aux docteurs et aux exégètes (*In Johan.*, I, 1, *sqq*). Il ne semble pas avoir eu une très haute idée des évêques de son temps. Évidemment Démétrius, évêque d'Alexandrie, tracassier et jaloux, n'était pas fait pour relever à ses yeux le sacerdoce ecclésiastique [1]. Quant à la masse des fidèles, nous savons ce qu'il en pensait. Ignorante, superstitieuse, sujette à se laisser entraîner par les sectes gnostiques, intéressée, et souvent de médiocre moralité, telle est l'image qu'en donnent ses homélies. Grand était l'écart entre l'Église que rêvait notre théologien et celle qu'il avait sous les yeux. Il est inutile de presser ces quelques indications pour en déduire une doctrine de l'Église. Origène n'en a point formulé.

Qu'est-ce qui constitue l'Église ? C'est la foi. D'assez nombreux textes précisent l'idée que s'en faisait notre théologien. A Celse qui raillait la propagande que faisaient les chrétiens auprès des illettrés, esclaves et femmes, Origène répond par une vive apologie de la foi des simples. Sans leur foi que seraient-ils ? Ils resteraient plongés dans

1. Voir *In Matth.*, XII, 10 et 11 sa discussion au sujet des évêques remariés.

leurs vices. Il est absurde d'exiger de ceux qui croient qu'ils ne se décident à croire que lorsqu'ils auront étudié à fond les questions. En attendant ils risquent de se perdre. D'ailleurs ceux qui se font disciples des philosophes attendent-ils jusqu'à ce qu'ils aient fait le tour des écoles? Ils obéissent à quelque mobile qui les pousse, soit vers l'un, soit vers l'autre. Ils commencent par un acte de confiance. A vrai dire, « toute chose humaine dépend de la foi ». Dans l'incertitude des événements, c'est elle qui nous guide. La foi que le Christ a su inculquer aux hommes, et leur faire adopter malgré tous les périls quelle entraînait, est un immense bienfait (*C. Cels.*, I, 9 à 11). Origène attachait une réelle importance à la simple foi. C'est ainsi qu'à propos d'une déclaration des évangiles, que Jésus ne put faire des miracles à Nazareth à cause de l'incrédulité des gens de cette localité, il enseigne que la foi du miraculé collabore à l'action de la puissance divine. « Il y a, dit-il, entre certains objets une sorte d'attraction naturelle, par exemple entre l'aimant et le fer. De même il y a une attraction secrète entre la foi et la puissance qui opère des miracles. A telles enseignes, dit-il, que sans la foi l'œuvre divine ne peut se faire, comme sans la puissance divine la foi ne peut rien faire » (*In Matth.*, X, 19). Ailleurs il fait remarquer qu'il y a foi et foi. On peut croire en Jésus en tant qu'homme, et ne pas croire en lui en tant que Logos. La condition de la vraie foi, c'est que l'on soit purifié du péché. Le mal obscurcit la faculté visuelle de l'âme. Il ajoute que cette foi est un don particulier de Dieu. Alors que tant de « dogmatiseurs promettent d'enseigner la vérité, cette grâce fait que nous ne croyons qu'à la vérité » (*In Johan.*, XX, 30 et 32). La foi est essentiellement progressive. Il y a celle des esclaves qui ne connaissent que la crainte. Ils ne se sont pas élevés au rang d'enfants de Dieu. On n'est enfant que lorsqu'on a appris à pratiquer les préceptes évangéliques, par exemple à aimer ses ennemis et à prier pour ceux qui nous per-

sécutent (*Ibid.*, 33). Origène ne manque jamais d'insister sur les progrès que doit faire la foi. Les apôtres eux-mêmes ont cru après la résurrection ce qu'auparavant ils ne croyaient pas [1]. Les passages où notre théologien enseigne que la foi doit sans cesse progresser, laissent nettement entrevoir qu'au fond il s'agit dans sa pensée d'un progrès de la connaissance. La foi doit aboutir à celle-ci. Aussi très logiquement il en vient à se demander si la connaissance est supérieure à la foi. Pour lui cela n'est pas douteux. Il fait remarquer que deux chrétiens peuvent affirmer tous deux que Jésus est le Christ, et cependant ne pas entendre cette affirmation d'égale manière. Peut-on prétendre que Timothée en comprenait le sens profond comme l'apôtre Paul ? « Les apôtres eux-mêmes ont cru tout d'abord, puis ils ont su. Après avoir cru, ils ont possédé les éléments de la connaissance. Plus tard, ils ont fait des progrès dans cette connaissance, et sont devenus capables de connaître le Père » (*In Matth.*, XII, 18). Clément d'Alexandrie sûrement attachait plus de prix à la simple foi. Il ne cesse de déclarer qu'elle est le fondement de la gnose. Celle-ci en est le plein épanouissement. La foi, πίστις doit se muer en science ἐπιστήμη [2]. Sans doute Origène en dit autant, mais il laisse percer un peu de dédain pour la foi qui ne dépasse pas un certain niveau. C'est celle de l'esclave. Dans sa pensée, l'esclave, c'est le littéraliste qui, comme le Juif, ne voit dans les Écritures que la lettre. A tout prix il faut s'élever à un stade supérieur. A la foi doit succéder la connaissance. Bien entendu, le progrès moral doit accompagner celui de la connaissance. Il n'est jamais venu à l'esprit d'Origène de les séparer. C'est le correctif de son intellectualisme.

Dans toutes les grandes religions, notamment dans le

1. *In Johan*, X, 43. Voir une explication très étendue de ce qu'il entend par les progrès de la foi dans *In Johan.*, XXXII 15 et 16.

2. Voir notre Clément d'Alexandrie, 2e éd. p. 201.

christianisme, la prière est l'expression par excellence de la piété. Que pense Origène de la prière ? Son beau traité *De Oratione* nous l'apprend. A la rigueur, il nous suffirait de renvoyer le lecteur à l'analyse que nous en avons faite [1]. Quelques citations compléteront l'analyse, et préciseront la pensée de notre théologien. Dès le début de son traité, il donne une règle qu'il formule en une parole qui pourrait bien être l'une de celles que la tradition a conservées, mais qui ne se trouvent pas dans les Synoptiques [2]. « Demandez les grandes choses et les petites vous seront accordées par surcroît ». « Demandez les choses célestes et les terrestres vous seront données en outre » (II, 2). Dans la suite, Origène développe sa pensée. Les choses d'ici-bas ne sont à ses yeux que des ombres. Le chrétien ne doit pas en faire l'objet de ses requêtes. En ce qui les concerne, il doit s'en remettre à Dieu. « Il faut donc prier pour les choses principales qui sont véritablement grandes et célestes. Quant à celles qui ne sont que des ombres consécutives aux premières il faut s'en rapporter à Dieu » (XVII, 2 à la fin). C'est dans ce traité sur la prière qu'Origène défend au chrétien de prier Jésus. Toutes ses prières doivent s'adresser à Dieu par l'entremise de Jésus-Christ. « Il ne faut prier aucun des êtres créés, pas même le Christ lui-même. Mais seulement le Dieu de l'Univers et le Père ». Pourquoi ? parce que « tant par l'essence que par le substratum, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον, le Fils est autre que le Père » (XV, 1) [3].

1. Ier volume p. 190 et suiv.

2. Voir dans l'édition de Koetschau la note à la page 299.

3. Voir sur ce point Bigg, *Christian platon.* p. 228 et les notes (2e éd.). L'auteur s'efforce d'atténuer les déclarations d'Origène Il ne veut pas admettre qu'il ait écarté les prières au Christ. Ces distinctions sont incompatibles avec les paroles formelles que nous citons. Les seuls textes qui autorisent un doute sur ce point sont *C. Cels.*, V, 4 et VIII, 26. Dans ce dernier texte qui est le plus explicite, tout ce que permet Origène, c'est que le fidèle « demande au souverain sacrificateur, au Logos-dieu de transmettre sa prière à Dieu ».

Certaines paroles prononcées par Jésus dans son entretien avec la Samaritaine, ont été pour Origène l'occasion de préciser ses idées sur le culte. « Le jour viendra, dit Jésus, où vous n'adorerez le Père ni sur cette montagne (le Garizim), ni à Jérusalem ». Notre exégète distingue trois cultes. Il y a celui des hérétiques, c'est le culte des Samaritains. Il y a celui de « la masse de l'Église », οἱ πόλλοι τῆς ἐκκλησίας. Il y a enfin celui des chrétiens plus éclairés et plus avancés. C'est le culte en esprit et en vérité. Origène marque fortement ce qui distingue le culte du commun des fidèles de celui des vrais adorateurs. Les premiers sont esclaves de la lettre, ils ne participent pas à l'esprit. Ils sont absorbés par les types et les choses corporelles. Ils ne peuvent adorer Dieu en esprit et en vérité. Ils ignorent la réalité que préfigurent les types. « Le Fils nous révèle le Père, afin que nous ayons l'ambition d'adorer Dieu dans l'esprit qui vivifie, et non dans la lettre qui tue, et de le vénérer, non par des ombres et des signes ; — les anges n'offrent pas à Dieu un culte qui consiste en types et en ombres des choses célestes, — mais par ce qui est suprasensible et céleste, τοῖς νοητοῖς καὶ ἐπουρανίοις »[1].

Origène a-t-il une doctrine des sacrements ? L'idée sacramentelle et magique s'est-elle insinuée dans sa pensée ? Que pense-t-il du baptême ? Il l'appelle comme le faisait Clément, bain, λοῦτρον . C'est le rite de la rénovation, ἀναγέννησις. « Le baptême chrétien n'est pas simplement corporel ; le Saint-Esprit remplit le pénitent ; un feu divin consume en lui tout ce qui est matériel et terrestre » (*In Johan.*, VI, 32). Origène insiste sur les conditions morales du baptême. « Le bienfait du baptême dépend de la volonté du baptisé ; il est accordé à celui qui se repent ; celui qui s'en approche sans se repentir attire sur lui-même

1. *In Johan.*, XIII, 16, 18, 24 à la fin d'après le texte de Preuschen. Même idée *ibid.* XIII, 13 à la fin.

un jugement plus sévère » (VI, 33). Cependant Origène ajoute : « Le baptême étant un symbole de la purification de l'âme qui est lavée de toute la souillure du péché, est par lui-même une source de grâces divines pour celui qui s'abandonne à la vertu divine des invocations de l'adorable Trinité ». C'est là un langage qui semble attribuer à la formule baptismale une vertu propre. Ce serait l'idée sacramentelle en germe [1].

Origène a-t-il attribué aux éléments de l'Eucharistie une vertu propre, un *opus operatum* ? Son interprétation du passage du IV[e] évangile où il est dit que le Diable entra en Judas après que celui-ci eut reçu le pain le laisserait croire (*In Johan.*, XXXII 24). Origène ne veut pas que le traître ait mangé le pain. Cette manducation aurait neutralisé l'action du Diable. « C'est après la bouchée que le Diable est entré en lui ». Judas n'a pas mangé le pain, μὴ βρωθὲν τὸ ψώμιον. Le Diable l'en a empêché « de peur que Judas ne profitât du morceau donné par Jésus. Car ce morceau possédait la faculté d'être utile à celui qui en usait, τὸ μὲν γὰρ εἶχε δύναμιν ὠφελετικὴν τῷ χρησομένῳ ». Il ajoute : « la vertu supérieure qui se trouve à la fois dans le pain et dans le vin a un effet excellent sur le participant qui est bien disposé, et entraîne un jugement sur celui qui est mal disposé ». D'autre part, ailleurs il rejette très nettement l'idée que le pain en soi ait une vertu particulière. Il s'élève contre cette notion que partagent les simples. Le bienfait de la communion dépend entièrement des dispositions morales et spirituelles du participant [2].

Ce qui achève l'idée qu'Origène se faisait de l'Église et des chrétiens, c'est sa morale. Il n'a jamais fait de celle-ci

1. *In Johan.*, VI, 33 ; même idée dans le frag. p. 36, éd. Preus. p. 512, 21. Voir aussi *De Princ.*, I, 3, 2 et *Hom. in Isa.* IV, Lomm. XIII, p. 260.

2. *In Matth.*, XI, 14 (Lomm. III, p. 105 et 106) où l'auteur exprime sa pensée à trois reprises. Bigg souligne ce qui paraît être un sens sacramentel dans certains textes. Il cite surtout les textes latins. Seuls *C. Cels.* VIII, 33 et *In Johan.*, XXXII, 16 semblent lui donner raison.

une étude particulière, et d'autre part il n'est pas moraliste. Il a cependant une conception très nette de ce que doit être la vie chrétienne. Ce serait une grande erreur que de se le représenter comme un pur intellectualiste. Il ne l'est pas plus que ne l'ont été les philosophes de son temps. Morale et pensée étaient alors étroitement associées. C'était même l'attitude morale et la conduite, βίος, qui distinguaient ou étaient censées distinguer un philosophe. Origène n'a jamais mis la pensée au-dessus de la vie. « Venez et voyez, dit Jésus. Quand il dit : venez, c'est pour appeler à l'action ; quand il dit : voyez, c'est pour inviter à la contemplation qui est consécutive à la correction des actes » (*In Johan.*, II, 36).

De tout temps Origène a été rigoriste. Il semble même avoir eu une phase d'ascétisme [1]. C'est alors qu'il s'est mutilé lui-même. Plus d'un passage de ses commentaires prêche un véritable ascétisme. « Les vierges sont les prémices des chrétiens » (*In Johan.*, I. 1). « Le Christ tranche les liens d'affection qui unissent l'âme et le corps » (*In Johan.*, I, 32). « Ceux qui sont nés de Dieu s'éloignent de l'impure matière [2] ».

Assurément l'ascétisme n'était pas incompatible avec son idée de la matière. Dans son système, celle-ci n'apparaît qu'après la chute. Elle doit son origine à la faute des essences rationnelles. Au surplus, il a du corps et de la matière une vue plutôt pessimiste. « Nous serons aussi semblables à Dieu, dit-il, lorsque nous nous dépouillerons de toute propension qui nous porterait vers la matière et les corps » (*In Johan.*, XX, 22). Cependant il n'est jamais allé jusqu'au dualisme de principe. Il semble même qu'il en soit venu à condamner l'ascétisme même. Du moins, il reconnaît franchement qu'il a commis une

1. Voir Ier vol. p. 12 et suivantes.

2. *In Johan.*, XX, 16 : ἀφιστάμενοι τῆς πόρνης ὕλης. Voir aussi *ibid.*, XIII, 42.

faute en se mutilant. Cette faute, dit-il, fut due à un « amour excessif de la continence » (*In Matth.*, XV, 1). Ce qui est certain, c'est qu'il a professé un extrême rigorisme jusqu'à la fin. Il aurait voulu que chacun pût dire : « Qui de vous me convaincra de péché » ?

CHAPITRE XIX

CONCLUSION

L'attitude d'Origène en temps de persécution, les sentiments que lui inspiraient l'Empire et la civilisation de son temps, le persévérant effort qu'il a fait dans les quinze ou vingt dernières années de sa vie pour instruire les simples fidèles, prouvent suffisamment qu'il était foncièrement chrétien. Ses vues sur le Saint-Esprit, sur la prière, sur le culte, sur les sacrements, sont d'un homme d'Église. Il faut entendre ce dernier terme dans le sens qu'on lui prêtait alors. Un « homme ecclésiastique » n'était pas dans ce temps-là simplement celui qui s'est exclusivement voué au service de l'Église. C'était l'homme qui avait le droit de se réclamer de l'Église parce qu'il partageait sa foi. Origène était cet homme-là. On se tromperait gravement si on se le représentait uniquement comme un philosophe religieux. Ce serait tout un aspect de son caractère qu'on laisserait dans l'ombre. Son portrait serait incomplet.

Y avait-il donc chez Origène deux hommes, un philosophe et un croyant ? Une cloison étanche les séparait-elle ? Quand il dictait ses commentaires, ou instruisait une jeunesse d'élite à l'École catéchétique, était-il un libre philosophe religieux comme Valentin, et lorsqu'il visitait quelque église ou prêchait dans la basilique de Césarée, était-il un prêtre comme ses amis Alexandre et Théoctiste ?

Le philosophe et le prêtre s'opposaient-ils ou s'accordaient-ils ? Nous estimons qu'Origène n'avait aucune peine à passer de l'un à l'autre, parce que le philosophe et le croyant, le didascale et le prêtre, n'étaient que les deux côtés d'une seule et même personnalité.

Le trait qui les unissait et qui leur était commun, c'était la répugnance qu'Origène a toujours eue pour le littéralisme dans quelque domaine que ce soit. S'agissait-il de la doctrine de Dieu, il s'indignait contre ceux qui prenaient au pied de la lettre les anthropomorphismes de l'Ancien Testament. En matière de christologie, il prenait en pitié ceux qui ne voyaient en Jésus-Christ qu'un simple homme et qui n'apercevaient pas le Logos. Limiter la rédemption au sacrifice du Calvaire, lui paraissait d'un esprit bien mesquin. De même il ne comprenait que la foi qui se développe, et qui de lumière en lumière s'élève jusqu'à la pleine connaissance de Dieu. La prière qui se bornait à demander à Dieu les biens terrestres, lui paraissait indigne d'un croyant. Elle ne devait exprimer que les plus hautes aspirations. Un culte comme celui que les simples fidèles offraient à Dieu était à ses yeux encore fort éloigné du vrai culte en esprit et en vérité. Enfin des sacrements dont la vertu ne dépendait pas des dispositions intimes de celui qui y participait, avaient-ils quelque valeur à ses yeux ? C'est très douteux. Ainsi sa pensée religieuse manifestement pénétrait et fécondait ses sentiments, ses gestes, ses paroles de fidèle qui relevait de l'Église. Sa philosophie était saturée d'esprit chrétien, comme sa foi était imbue de sa pensée religieuse.

Au fond, Origène est idéaliste impénitent. Il s'est forgé un rêve grandiose qui représente à sa pensée la seule vraie réalité. Celle que l'on voit n'est qu'une ombre, une vaine apparence, une éphémère vision. Elle ne l'intéresse guère. Il ne lui semble pas qu'il vaille la peine d'en chercher l'explication rationnelle. Le Cosmos avec ses beautés, ses énigmes, son histoire, n'éveille pas sa curiosité. Il ne

fait qu'y passer ; il a hâte de célébrer dans l'Au-delà la troisième et béatifique Pâque.

Origène est de la famille de ces autres idéalistes qui furent presque ses contemporains, Philon d'Alexandrie, le gnostique Valentin, le philosophe Plotin. Comme eux, il a utilisé tous les matériaux que lui offrait la science de son temps pour bâtir un édifice grandiose. Le platonisme, le stoïcisme, la théologie gnostique du IIe siècle, Aristote lui-même, aussi bien que les Écritures et la tradition chrétienne, lui ont procuré les éléments de son système. Son originalité consiste en l'utilisation de tous ces éléments, et dans la savante fusion qu'il a su en faire. De tant de matériaux disparates et d'origine si diverse, il a su tirer une vaste conception du monde tant visible qu'invisible, de sa raison d'être et de ses fins, qui figure avec honneur parmi les systèmes qu'a enfantés le génie des philosophes et des penseurs. A quel rang convient-il de le placer ? Question assez vaine. Il nous suffit de dire qu'il a été de ceux qui ont consacré tout leur effort à orienter l'humanité vers les hauteurs. Dans l'ancienne Église les uns ne l'ont pas compris, ce fut la majorité, et ceux qui l'ont admiré et même compris, n'ont pas toujours osé le défendre. L'Église aurait peut-être bien fait de s'inspirer davantage de sa pensée. Il se pourrait même que plus d'une de ses doctrines dûment transposée apporterait quelque lumière à nos ténèbres.

TABLE DES NOMS PROPRES

Albinus, 62.
Alexandre (évêque), 285.
Alexandre d'Abonotique, 61.
Anselme (saint), 230.
Antipater de Bostra, 71 (note).
Apelle, 7, 161.
Appolonios de Tyane, 21.
Arcésilas, 20, 61.
Archer Hind, 57 (note 1), 80 et note 1.
Aristide, 10, 24.
Aristote, 8, 16, 59, 69, 71, 87, 89, 93 (note), 96, 97, 132, 167 et suiv., 172 et suiv., 176 et suiv, 183, 222, 258, 287.
Athénagore, 24, 25.
Augustin, 222, 247.
Barnabas, 48.
Basilide, 7, 25, 26, 50, 62, 90, 96 (note), 161, 179, 193, 203.
Bigg, 52, 122 (note), 280 (note 3), 282 (note 2).
Bréhier, 148 (note).
Carnéade, 20, 59, 61.
Celse, 17, 39 et suiv., 61, 104, 119, 125, 127 (note), 133, 136, 144, 150 et suiv., 217 et suiv., 256, 260, 277.
Chaerémon, 153.
Chrysippe, 85.
Cicéron, 89.
Cléanthe, 85, 88 (note).
Clément d'Alexandrie, 7, 8, 10, 11, 13, 14, 27, 51, 61, 110, 114, 149, 162 et suiv., 202, 207, 208 (note 2), 238 et suiv., 241, 247, 266, 279.
Clément Romain, 23, 24, 48.
Cratyle, 97.
Cumont (F.), 199.
Delarue, 193.
Démétrius, 269.
Dion de Pruse, 122.
Epictète, 61, 88 (note), 89, 184, 197, 234, 248.
Epiphane, 71 (note), 98 (note), 201.
Eusèbe, 11, 257, 266, 269 (note).
Faye de, 25 (note), 87 (note 1), 279 (note 2).
Frazer, 199.
Geffcken, 24 (note).
Glockner, 151 (note).
Grégoire de Nysse, 71 (note), 213 (note 1).
Guignebert, 202.

Harnack, 208 (note 1), 209 (note 1), 249 (note).
Hastings and Selbie, 249 (note).
Heinze, 113.
Héracléon, 13, 124, 149, 160, 161, 205, 214, 216.
Hermas, 23, 48.
Hippolyte, 201, 241.
Ignace d'Antioche, 23.
Irénée, 10, 11, 48, 51, 162, 201, 202, 249 (note), 257, 266.
Isidore, 7, 161, 179.
Jérôme, 2, 34, 38, 69 (note 3), 71 (note 1), 72, 74, 75 et suiv., 94 (note), 95 (note 1), 98 (note) 101 (note 1), 104, 115 (note 3), 130 (note), 182 (note), 211 (note), 222, 250 (note) et suiv., 259, 262, 271 (note).
Justinien, 34, 66 (note), 71 (note), 72 (note), 74, 93 (note), 98 (note), 102 (note 1), 115 (note 3), 182 (note), 211 (note), 212 (note 2), 251 et suiv., 262, 270 et suiv. (note).
Justin Martyr, 7, 10, 20, 24, 59, 114, 201, 249 (note).
Koetschau, 29 (note 1), 31 (note 1), 35, 36, 38 (note 1), 69 (note 3), 93, 94 (notes), 95 (note 1), 98 (note), 100 (note 1), 101 (note 1), 104, 115 (note 3), 190 (note), 211 (note), 213, 215 (note 2), 253, 260 (note), 262 (notes), 264 (note), 266, 280 (note 2).
Léonce de Byzance, 71 (note), 100 (note 1), 213.
Marc-Aurèle, 88.
Marcion, 7, 26, 50, 64, 95 (note 1), 108, 161 et suiv., 180, 187, 193.
Marcus, 203, 232.
Maxime de Tyr, 122.
Maxime le Confesseur, 99 (note).
Méthode, 67 (note), 96 (note).
Migne, 213.
Musonius, 88 (note).
Nnménius, 12, 61, 62.
Panaetius, 88 (note).
Pantène, 7.
Papias, 249 (note), 256, 266.
Pearson, 88 (note).
Philon d'Alexandrie, 21, 62, 69, 70, 82, 98 (note), 113, 117, 118, 148, 265 (note), 287.
Philostrate, 122.
Platon, 8, 17 et suiv., 32, 35, 39, 52 et suiv., 69 et suiv., 78, 79, 81 et suiv., 101 (note 1), 108, 109, 111 et suiv., 132, 135, 142 (note), 146, 167, 171, 183, 222, 240, 256.
Plotin, 13, 62, 79, 287.
Plutarque, 59, 60, 63, 82 et suiv., 86, 104, 110, 113, 118, 122, 128, 153, 167 et suiv., 197, 207.
Posidonius, 88 (note).
Preuschen, 36 (note 1), 39, 265 (note 1), 276 (note 1), 281 (note), 282 (note 1).
Ptolémée, 7, 13, 161, 205, 214, 216.
Reitzenstein, 199.
Renan, 266 (note).
Réville (J.), 199, 200.
Ritschl (A.), 202.

Robin, 52.
Rougier, 151 (note).
Rufin, 1, 29, 34, 36 (note 1), 38, 66 (note), 68 (note 2), 69 (note 2), 71 (note 1), 72 (note), 74, 75 et suiv., 92, 94 (note), 98 (note), 101 (note 1), 116 (note), 123, 130 (note), 137, 177, 182 (note), 185 (note 1), 186 (note), 188 (note 1), 189 (note 2), 196, 211, 213, 220, 250 (note) et suiv., 259, 260 et suiv., 270 et suiv. (note), 275.
Schmekel, 88 (note).
Sénèque, 88.
Tatien, 7, 10, 24, 25, 114, 232.
Tertullien, 10, 11, 21, 25, 48, 51, 64, 163, 202, 208, 240, 266.
Théoctiste, 285.
Théophile d'Alexandrie, 71 (note), 99 (note).
Valentin. 7, 13, 14, 21, 25, 26, 39, 50, 62, 67, 70, 78, 79, 82, 86, 95 (note 1), 107, 109, 113, 140, 161, 171, 180. 193, 203, 204 et suiv., 209, 214, 240, 285, 287.
Volter, 202.
Zeller, 88 (note).
Zénon, 85.

TABLE DES TEXTES D'ORIGÈNE

CITÉS DANS CE VOLUME

Textes	Pages
Comm. in Genesin.	
Fragments Lommatsch VIII, 7	92
Comm. in Exodum.	
Frag. Lomm. VIII p. 299; p. 312; 325	199
Lom. VIII p. 312	44
Comm. in Cant. Canticorum.	
Lom. XIV p. 328 et 417	275
Lom. XIV p. 295	257, 263
Lom. XIV p. 334	246
Comm. in Matthaeum.	
X 1 à la fin	237
X 9	237
X 11	196
X 17	152
X 19	278
X 20	156
XI 6	157
XI 12	156
XI 14	282
XI 17	235
XII 1. 15. 21	156
XII 10, 11	277
XII 18	279
XII 19	236
XII 31	157
XII 32. 33	237
XIII 1	156, 196, 261
XIII 8	225
XIII 23	196
XIII 25	38
XIV 5. 6	156
XIV 9	260
XV 1	284
XV 1 ; 21	156
XV 10	38. 250
XV 11	196
XVI 6	228
XVI 8	225
XVII 35	257. 263
XXIV (Lom. IV p. 249)	257
Comm. in Johannem.	
I 1	277, 283
I 2	238
I 7	238. 243
I 7 à la fin	242
I 16 ; 20 ; 25	265
I 16-39	138-144

Textes	Pages
I 17	36, 73, 259
I 18, 25 à fin	236
I 19	70, 126
I 20	30
I 21	115
I 25, 26	219
I 27 à la fin	241
I 28	236
I 28 à la fin	241, 238
I 28, 31	236
I 29 à la fin	68
I 30	70, 142, 243
I 31	36, 37
I 32 et 33	226
I 32	133, 283
I 34	126
I 35	38, 122, 226
I 37	115, 126
II 1	68, 121
II 2	122, 126
II 3	126, 236, 242
II 10	122, 273
II 10	69, 117, 122, 125
II 13	38
II 15	126
II 17	31, 37, 122
II 17 à la fin	68
II 18	273
II 23	31, 122
II 25, 26	122
II 28	33
II 29	255
II 30-31	73, 97, 171, 175
II 36	283
VI 2	164
VI 6 à la fin	219
VI 10 à 14	171
VI 14	172, 174
VI 14 à la fin	97
VI 30	103, 124
VI 32	244, 281
VI 33	274, 282
VI 38-39 à la fin	103, 124
VI 42	276
VI 53	225, 227
VI 54	227
VI 55	228

Textes	Pages
VI 56	65
VI 58	215
VI 59	276
X 6	165
X 14	16
X 18	17, 242
X 18 à la fin	266
X 37	68, 122
X 39 et 42	276
X 43	279
X 45	126
XIII 3	31, 33, 122
XIII 5 et 6	276
XIII fragt. 13	29
XIII 13	277, 281
XIII 16 et 18	236
XIII 16, 18, 24 à la fin	281
XIII 16, 18, 33	237
XIII 21	36
XIII 21-25	29, 33, 122
XIII 34	122, 273
XIII 36	273
XIII 36 à la fin	38, 116, 122
XIII 37	221
XIII 42	283
XIII 43 à la fin	74, 100, 171, 175
XIII 50	100, 171, 175
XIII 59	221, 262
XIX 3	244
XIX 3-6	246
XIX 4 à la fin	246
XIX 6	32, 244
XIX 16	119
XIX 16-18	133
XIX 22	65, 105
XX 2-5	175
XX 7	74, 246, 265
XX 11 à fin	133
XX 13	192, 196
XX 16	283
XX 17	192, 196
XX 18 à la fin	30
XX 20	192, 196
XX 22	175, 192, 283
XX 23	195
XX 23-25	96

Textes	Pages
XX 24	192, 195
XX 26	236
XX 27	237
XX 28	73, 192
XX 30, 32	278
XX 33	192, 278
XX 34	237, 238
XX 36	192, 194
XX 40	192, 194
XXVIII 6 et 7	171
XXVIII 18	225
XXVIII 18 et 19	229
XXXII 3	261
XXXII 14, 19	196, 262
XXXII 15 et 16	279, 282
XXXII 18	98, 176
XXXII 22-24	262
XXXII 24	282
XXXII 25	120, 225
XXXII 27	246
XXXII 28	31, 39
XXXIII 25	119

Preuschen (pages et lignes).

22, 9 ; 56, 22 ; 93, 2 ; 120, 23 ; 166, 17 ; 300, 18 ; 11, 18 ; 22, 10 ; 44, 33 ; 84, 30 ; 91, 10 ; 293, 30 ; 300, 24 ; 301, 1 ; 304, 28 et 33	36 (note 1)

Fragments édit. Preuschen.

XX 13 ; XXXVI fin page 105,	274
5 ; page 520,	276
16	276

Comm. ad. Rom.

Lomm. V 247	198
VII p. 16	198
VII 69	132
VII p. 162	198
VII p. 167-176	198
VII p. 238 ; 259-261	198
VII p. 254-358	260

Homiliae in Genesin.

	92

Hom. in Isaiam.

Lomm. XIII p. 260	273, 281

Hom. in Jeremiam.

I 7	237
II 3	237
IV 4	50
VI 2	51
VI 21 à la fin	49
VII 2	50
IX 4	116
IX 4 à la fin	68
X 5	50
XII 1	45
XII 3	50
XII 4 et 5	50
XII 11	49
XVIII 6	33, 46
XIX 15	33, 47
XX 1-4	33

Edit. Klostermann.

p. 206 fragm. 17 et 18	
p. 295, 4	45

Hom. in Ezechielem.

I 1 et 2	27, 44
III	44
V	44

Hom. in Lucam.

VII	152
XIX	132
XXIX	246

Textes	Pages
Contra Celsum.	
I 9-11	278
I 23	30
I 28	153
I 31	230
I 32, 33	135
I 33	152
I 66	120
I 68	153
II 9	119, 132, 134
II 11	261
II 13-20	153
II 16	120
II 23, 24	154
II 33-42	154
II 48-53	153
II 60-62	257
II 61	154
II 62	155, 259
II 65	256
III 28 et 29	132
III 34	217
III 41	120
III, 41, 42	134, 258
III 70	34
IV 3	126, 128
IV 5	40
IV 13	260
IV 15	119, 132
IV 15, 16	126
IV 16	128, 164
IV 25	127
IV 56-58	174
IV 57	258
IV 60	107
IV 67, 68	105
IV 71, 72	33, 44
IV 74	41
IV 83, 85	175
V 4	280
V 12	40
V 14	257
V 14-24	257
V 15	260
V 17	256
V 18	257
V 19	258
V 20, 21	105
V 23	34, 257
VI 3	218
VI 6 à la fin	220
VI 13	237
VI 47	135
VI 56	44
VI 60	125
VI 64	31
VI 68	219
VI 71	30, 40
VI 72	260
VI 77	132, 236
VII 15 et 16	133
VII 28-31	256
VII 38	31
VII 46	243
VIII 12	122
VIII 15 et 16	180
VIII 26	280
VIII 33	282
VIII 49	28, 30, 257
Kœtschau (pages et lignes).	
I 71, 3, 20 ; 75, 5 ; 76, 26 ; 84, 11 ; 233, 4 ; 251, 10 ; 271, 19 ; II 11, 16 ; 28, 14 ; 41, 1 ; 65, 25 ; 108, 20 ; 136, 22 ; 192, 11 ; 261, 14 ; 267, 23 ; 282, 21	36 (note 1)
De Principiis.	
Préface	5
I, I, 6	31
I 2	115, 121
I 2, 2 ; 3 à la fin	68
I 2, 13	38
I 3	69, 270
I 3, 2	282
I 4	68
I 4, 3-5	66

Textes	Pages
I 4, 6	30
I 4 à 7	104
I 5, 1	70
I 5, 2-5	72
I 6	33, 250
I 6, 1	261
I 6, 2	213
I, 6, 3	260, 262
I 6, 4	75, 261
I 7, 2 et 4	72
I 7, 4	74, 171
I 7, 5	73
I 8	71, 100
I 8, 1	36, 103
I 8, 2 et 3	73
I 8, 3	262
II 1	102, 176
II 1, 1	93
II 1, 2	70
II 1, 4	107
II 2	76
II 3	94, 104
II 3, 1	70, 106
II 3, 2	76
II 3, 5	105
II 6	115
II 7	270, 271
II 7, 11	246
II 8	98, 174, 176, 211
II 8, 3	70
II 9, 1	34
II 9, 2	95
II 10	250, 252, 257
II 10, 1	
II 10, 2	
II 10, 3	257
II 10, 4-7	260
II 10, 8	262
II 11	250, 262, 263
II 11, 1-7	263 à 264
II 11, 2	257
III 1, 1-7	181, 182
III 1, 6	185
III 1, 8	180
III 1, 13	175
III 1, 17	188, 189
III 2	192
III 3	193, 260, 266
III 5, 3	222
III 5, 6	220
III 5, 7 et 8	261
III 5, 8	221
III 6	253, 257
III 6, 2-6	259
III 6, 8, 9	260
III 7-14	186
III 11	187
III 12, 13	188
III 15	188
III 16	189
III 24	191
IV 3, 14	70
IV 4, 8	35, 77
IV 4, 9	175

Koetschau (pages et lignes).

219, 14 ; 220, 12 ; 333, 22 etc.	
275, 20; 129, 2; 71, 12 ; 128, 15 ; 270, 16; 124, 3 ; 287, 4 ; 127, 19 ; 21, 13	36
95, 14 ; 97, 7; 159, 4	69
159, 12 ; 160, 11 ; 161, 6 ; 164, 2 ; 207, 1 ; 68, 20 ; 70, 28 ; 86, 1; 112, 8	70
100, 4	71
fragm. 24	72
159, 4; 160, 15;	93

De Oratione

II 2	280
V 6 à VII	196
VI 5	262
XV 1	289
XVII 2 à la fin	280
XXII 4	218

Textes	Pages
XXII 5	256
XXV 1 et 2	256
XXVII 2	175
XXVII 4	237
XXVII 8	32
XXVII 9	217
XXVII 13	246
XXIX 1, 4, 5, 11, 13, 14, 16, 17 passim	42
XXIX 13	41, 215
De Resurrectione	252, 255

Philocalie

XXIV	198
XXVI	198

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Pages.

PRÉFACE. — De la méthode suivie dans cet ouvrage pour l'exposé des doctrines d'Origène ..... 1 à 4

CHAPITRE PREMIER. — Le dessein d'Origène. Ce que lui-même nous en apprend. Comment il a été amené à chercher une explication rationnelle de sa foi. Besoin de sa pensée; nécessité de son enseignement. Ce que lui offrait la philosophie pour réaliser son dessein. La tradition chrétienne à Alexandrie. Liberté qu'elle permettait à Origène ..... 5 à 14

CHAPITRE II — Comment Origène conçoit l'univers. — Contraste entre sa conception des choses et la nôtre. La sienne purement idéaliste. Le monde invisible superposé au monde visible. Sa vision du monde transcendant. Celle-ci explique seule sa pensée, ses idées et ses croyances. Origine platonicienne de cette conception. Textes de Platon qui ont contribué à la former. L'influence de ces textes sur les philosophes postérieurs et sur les théologiens gnostiques ..... 15 à 22

CHAPITRE III. — Doctrine de Dieu. — Indécision de la pensée chrétienne primitive sur ce point. Strictement monothéiste, elle varie beaucoup dans sa conception du caractère de Dieu et de sa providence. Traits essentiels de la doctrine d'Origène. Dieu n'a point de corps ; il est pure intelligence. Textes. Transcendance de Dieu poussée à l'extrême. Textes. La puissance de Dieu a des limites. Lesquelles ? Ce que Dieu a réellement créé. Les textes qui l'appellent créateur du monde. Dieu est le Vivant. Dieu est le Bon. Ce Dieu est-il une personne ? Répugnances d'Origène à mettre Dieu en contact avec le monde matériel. La providence, comment elle s'exerce. Textes.

Pages.

Dieu éducateur. Textes. Dans les Homélies, Origène enseigne la même doctrine. Textes. Originalité de cette doctrine..... 23 à 51

Chapitre IV. — Origines de la doctrine de Dieu d'Origène. — De l'influence de Platon sur sa pensée. L'idée du Bien chez Platon. Identique à l'idée de Dieu. Pas une pure abstraction. Est-elle une personne ? Question qui ne se posait pas. Caractère du Dieu de Platon. Textes de la République. Le Xe livre des Lois. La Providence ; les sacrifices ; sentiment que son Dieu inspire à Platon. La théologie du Timée. C'est la même que celle des autres dialogues. L'impression qu'a dû produire cette doctrine de Platon. Le platonisme au temps d'Origène. Traités de Plutarque. Comparaison de la doctrine platonicienne avec celle d'Origène. Rapports qu'elle a avec la doctrine platonicienne de son temps. La part du christianisme dans sa doctrine..... 52 à 64

Chapitre V. — Les habitants du monde transcendant. — Textes à retenir. Dans le monde suprasensible il y a d'abord Dieu, puis le Fils ou Logos. Origène nullement trinitaire. Les entités rationnelles et incorporelles. Celles-ci d'origine diverse. Conception syncrétiste. Termes dont Origène se sert pour les désigner. Textes. Ces entités sont pures et innocentes. Elles possèdent le libre arbitre. Elles n'ont point de corps. Textes essentiels ; ceux du *De Principiis*. D'après Origène, la matière n'existe que par intermittence. Critique du chapitre intitulé par Rufin : *De perpetuitate corporeae naturae*. Les essences rationnelles d'Origène et les éons de Valentin..... 65 à 78

Chapitre VI. — La Cosmologie. — Les origines de la doctrine. Tous les traits essentiels se retrouvent chez Platon, Aristote, les stoïciens et les gnostiques. L'influence prépondérante du Timée en matière de cosmologie. Aristote méconnu. Philosophes, théologiens, juifs, gnostiques et chrétiens suivent Platon. Le Timée une allégorie ? C'est un mythe. Les traits qu'en retiennent philosophes et théologiens. La distinction des choses en soi et des choses qui naissent et périssent. Idées éternelles et le monde du devenir. Donc le Cosmos est une copie du monde idéal. Puis l'idée de Dieu. Dieu est bon, donc crée. Ce que Dieu a créé. Ce n'est pas le monde tel qu'il existe. Sa part dans la formation du Cosmos. L'âme du

Pages.

Cosmos d'après le Timée. Enfin l'idée du Dieu suprême. Autant de traits qui seront le bien commun des philosophes et des théologiens. En conséquence la question des origines et des fins du Cosmos les préoccupe à l'exclusion de toute autre. — Mesure de l'influence d'Aristote sur Origène. — Celle des stoïciens. Leur notion du Logos. — Influence du gnosticisme sur la conception du Cosmos de notre auteur ..... 79 à 91

Chapitre VII. — La cosmologie. — La doctrine. La documentation du sujet. Discussion critique de sa valeur, notamment du *De Principiis* II. L'existence du Cosmos dépend du monde transcendant. Chute des entités ou essences rationnelles. Diversité des chutes et de leur gravité. Causes de cette chute. Textes. Rapports de cette doctrine et du récit de la Genèse. Conséquences de la chute. Les « intelligences » ou essences rationnelles deviennent des âmes. Sens aristotélicien de la ψυχή chez Origène. L'apparition de l'âme est le premier degré de la chute. Variété des conditions des déchus. Apparition de la matière et des corps. L'homme, les anges, le Diable et les démons. — La vie ou l'entretien du Cosmos. Sur ce point Origène est tributaire du stoïcisme. Pourquoi il n'a pas approfondi ce point. — La fin du Cosmos. Pluralité des mondes. Différence de sa doctrine de celle des stoïciens. Certaines contradictions dans la doctrine d'Origène. Ainsi l'idée de Dieu créateur. Ce qui distingue sa doctrine de celle de Platon, des stoïciens, des gnostiques..... 92 à 110

Chapitre VIII. — La doctrine du Logos. — Les deux éléments essentiels du Christ d'Origène. Sa doctrine du Logos. Aperçu sommaire de l'origine et de l'histoire de cette idée. Conception stoïcienne, elle s'allie à la transcendance platonicienne. Philon, Plutarque, Valentin. Diffusion de la doctrine du Logos. Elle pénètre dans le christianisme. Sur quels précédents notre auteur peut-il s'appuyer ? Le Logos d'Origène est bien celui des philosophes. Les textes ; discussion critique de *De Principiis* I, 2. Le Logos, d'après Origène, indépendant de Jésus. Caractères de ce Logos ou dieu. Sa parenté avec Dieu. Le Logos est un dieu du second degré. Impossible à Origène de postuler l'égalité et la consubstantialité du Fils et du Père. — Rapports de son Logos et du Cosmos.

Pages.

Les Idées éternelles dans le système d'Origène — Rapports du Logos avec les essences rationnelles et avec les hommes. Les textes du commentaire de Jean. Le Logos et les dieux. Le Logos intermédiaire et révélateur. La nuance qui distingue le Logos d'Origène de celui de la philosophie..... 111 à 129

Chapitre IX. — De l'Incarnation du Logos. — Nécessité, pour comprendre notre auteur, de faire abstraction de toutes les idées traditionnelles relatives à l'incarnation. Sources de la doctrine de l'incarnation d'Origène ; leur valeur critique. — Le Logos prend ou assume un homme, c'est-à-dire une âme et un corps d'homme. C'est Jésus. Celui-ci intimement associé au Logos-dieu. Usage que notre auteur fait de cette conception pour expliquer les textes embarrassants de l'Écriture. L'union du Logos et de l'homme Jésus est telle que celui-ci subit une transformation. Certaines contradictions dans la terminologie d'Origène. Pour comprendre toute la signification de la doctrine de notre auteur, il faut la plonger dans l'ambiance grecque et philosophique..... 130 à 137

Chapitre X. — Du rôle et de l'action du Logos-Jésus. — Origène ne distingue pas entre l'action de Jésus sur la terre et celle qu'il exerce après sa résurrection. Celle-ci est le prolongement de celle-là. L'action de Dieu est une, celle du Logos-Jésus est multiple et diverse. Celle du Sauveur se diversifie selon les catégories d'hommes sur lesquelles elle s'exerce. Les titres donnés au Fils de Dieu dans les Écritures. Ces titres expriment les divers aspects de son action. Analyse de la seconde moitié du Ier tome du Commentaire de Jean. Elle n'apprend rien sur la nature du Logos-Jésus, mais illustre sa fonction ou son action. Importance capitale de cette conception pour Origène. Elle est le fondement de sa foi chrétienne. Dans l'action du Logos-Jésus, notre auteur met en un relief particulier celle qui conduit à la gnose. Son commentaire du *Cantique des Cantiques*. Ce que cette dernière conception doit à Platon. L'idée de l'action morale et permanente de Jésus ne provient pas de la tradition chrétienne populaire. Le seul précédent se trouve dans le IVe évangile. Dans quelle mesure le Logos johannique a-t-il inspiré Origène ? Ce que la philosophie de son temps a pu lui donner sur ce point.

Pages.

L'idée apparaît nette et claire d'abord chez les théologiens gnostiques. Textes d'Héracléon. Ampleur que Clément d'Alexandrie a donnée à cette conception. Comment Origène a utilisé les diverses ébauches de l'idée et lui a donné une définition achevée..... 138 à 149

Chapitre XI. — L'humanité du Christ d'Origène. — Sources qui nous renseignent sur ce que notre auteur pensait de la tradition évangélique relative à Jésus. La critique qu'en a faite Celse. Son vrai caractère. Dans sa réfutation, Origène est obligé de s'expliquer sur les détails essentiels de la vie de Jésus. Résumé de ses explications. Il maintient le cadre de cette vie. Les huit tomes du commentaire de Matthieu nous apprennent ce qu'il pense de la matière même de l'Évangile. Il l'allégorise, mais il maintient la matérialité des faits. Exemples de son interprétation. Origène retrouve dans les évangiles comme partout dans les Écritures sa philosophie religieuse. Le résultat est que l'histoire évangélique ne constitue pas l'une des sources de sa pensée. Cependant notre auteur comme interprète est plus conservateur que les exégètes gnostiques. Explication historique de ce fait. Résumé de la doctrine christologique d'Origène..... 150 à 165

Chapitre XII. L'Anthropologie. — Origène a besoin d'une science de l'homme pour ses doctrines de la chute et de la rédemption. Il est le premier chrétien qui en ait une. Pas originale. Faite d'emprunts. La science de l'homme de Platon jusqu'à Plutarque. Prépondérance d'Aristote dans ce domaine. Analyse du *De Virtute morali* de Plutarque. Frappantes analogies entre Plutarque et Origène dans la manière de comprendre la science de l'homme et dans les conclusions qu'ils en tirent. — Ce que notre auteur doit au *De Anima* d'Aristote. Ce qu'il a emprunté à l'anthropologie stoïcienne. Origène éclectique en cette matière. Éléments qu'il a empruntés à la science de l'homme des philosophes. Sa notion de l'âme et celle d'Aristote. Ressemblances et différences..... 166 à 178

Chapitre XIII. — Le libre arbitre. — Les raisons qu'avait Origène d'affirmer la liberté morale. Sur ce point, il se sépare entièrement des théologiens gnostiques. Analyse détaillée du III^e^ livre du *De Principiis*. Exposé philosophique de la doctrine et définition de la liberté morale. Longue discussion des textes scripturaires qui touchent

Pages.

à la question. Provenance des éléments philosophiques de sa doctrine. Son interprétation du cas de Pharaon, du chapitre IX des Romains. Comment il fait servir ces textes à établir sa conception. Ce qu'il pense de l'influence de Satan et des démons, et comment il concilie ce que l'Écriture en dit avec ce qu'il enseigne. Son interprétation de Jean VIII, 41 à 47. — Provenance de sa doctrine du libre arbitre. La source en a été la philosophie grecque. Fait illustré par le *De fato* de Plutarque et les *Entretiens* d'Epictète..... 179 à 198

Chapitre XIV. — La doctrine de la Rédemption. — Le réveil des aspirations religieuses dans le monde gréco-romain au début de l'ère chrétienne. Mystères, religions syncrétistes, prégnosticisme. Chez les chrétiens les gnostiques sont les premiers à subir la contagion des aspirations nouvelles. Origène étranger au syncrétisme. Les systèmes de rédemption de Valentin et de ses disciples. Notre auteur en a subi l'influence. Quel a été l'apport de la philosophie dans ce domaine, et ce que Clément et Origène en ont retenu. Chez les chrétiens du IIe siècle, c'est le baptême qui procure le pardon des péchés. Les déclarations scripturaires relatives au sacrifice de Jésus-Christ. Origène en face du problème de la rédemption..... 199 à 209

Chapitre XV. — La doctrine de la Rédemption (suite). — Apparentes contradictions de la doctrine d'Origène. Elles s'évanouissent dès qu'on aperçoit les origines de sa conception. Celles qui restent dues à des causes extérieures à sa pensée. — Relation de cette doctrine avec celle de la chute. La rédemption est un cycle. Parenté de cette conception avec la doctrine de Valentin et d'autres gnostiques. Textes du *De Principiis* qui établissent cette parenté. Différence entre la doctrine gnostique et celle d'Origène et ses conséquences. L'idée d'éducation dans la doctrine de notre auteur. Rôle du Christ dans la doctrine gnostique de la Rédemption. Ce qu'est ce rôle d'après Origène. Textes. Universalité de la Rédemption. Le salut étendu aux autres êtres déchus. La conception de la rédemption de notre auteur implique la pluralité et la succession des mondes. Origène après Clément fait de Jésus-Christ un véritable Sauveur. — La doctrine de notre auteur et certains textes bibliques. Son système

Pages.

exclut l'idée d'expiation. Origène s'approprie les formules courantes relatives au sacrifice sur la croix. Il a tenté de les expliquer. La victime qui meurt sur la croix, c'est l'homme Jésus. Cet homme a été livré aux puissances hostiles. Textes. L'auteur tente ensuite de préciser les effets de la mort du Christ. Sa mort a réduit les puissances hostiles à l'impuissance de nuire. Ce bienfait s'étend à tous les êtres doués de raison qui sont tombés. Il rapproche la mort de Jésus-Christ de celle des martyrs et de celle de certains héros de l'antiquité qui se sont dévoués aux dieux infernaux. Ces explications sont une concession qu'Origène fait au biblicisme..... 210 à 230

Chapitre XVI. — Le problème du salut des individus. — La tendance de la religion à devenir individuelle. Cette tendance à l'aurore de l'ère chrétienne. Ni le judaïsme, ni les mystères, ni les sectes gnostiques ne lui donnent entière satisfaction. Cette satisfaction, Origène l'a trouvée dans son christianisme. De là sa constante fidélité à sa foi. Comment il comprenait la rédemption de l'individu. Catégories de chrétiens d'après Origène. *Simpliciores* et parfaits. Origine philosophique de ce classement. Textes. Avant lui, les théologiens gnostiques et Clément font la même distinction entre l'élite chrétienne et la masse des fidèles. La notion d'un salut magique étrangère à Origène. Le salut du simple croyant. Celui de l'élite. Salut et gnose. Ce que notre auteur entend par la gnose. Textes. Rapports de la foi et de la gnose. Plus d'intermédiaire entre le croyant possesseur de la connaissance transcendante et le Père. Cette gnose inséparable de la vie morale est cependant déjà intellectualiste..... 231 à 248

Chapitre XVII. — Les choses finales. — Les idées chrétiennes relatives à la Consommation en pleine crise au temps d'Origène. La tendance qui s'annonçait. Textes d'Origène qui exposent ses idées eschatologiques. Critique des textes du *De Principiis*. Son commentaire perdu sur les Thessaloniciens. Textes du *Contra Celsum* et du *De Oratione*. Origène repousse la conception eschatologique courante. — Sa doctrine de la résurrection. Corps spirituel, esprit pur. — Le jugement dernier. Sa conception en est toute spirituelle. — Les peines éternelles. — Fin du monde actuel. — Le salut universel. Comment il s'accomplira.

Pages.

— De la béatitude finale. Il repousse les idées d'un paradis qui procure des jouissances sensibles. Le pain qui nourrira les âmes ; les connaissances réservées aux bienheureux. Séjour des saints dans une région intermédiaire avant de s'élever de ciel en ciel jusqu'au Père. — Cette félicité n'est pas immuable en soi. Jeu de la liberté morale. La raison qui oblige Origène à rejeter l'eschatologie populaire. Ce que sa doctrine doit à la philosophie, au gnosticisme, au christianisme de son temps.... 249 à 268

Chapitre XVIII. — Origène homme d'Église. — Ses rapports avec l'Église. Dans quel sens il est « homme ecclésiastique ». Sa conception de l'Église. Le Saint-Esprit en est l'âme. Les textes du *De Principiis* qui exposent sa doctrine du S. Esprit. Examen critique de ces textes. Origène ne discute pas les rapports du Père, du Fils et du S. Esprit. Absence de toute préoccupation trinitaire dogmatique. L'auteur exclusivement appliqué à définir et à délimiter l'action du S. Esprit. Elle se distingue nettement de celle du Père comme de celle du Fils. Limitée à l'Église. Textes autres que ceux du *De Principiis*. Subordination de l'Esprit au Père et au Fils. Raison pour laquelle Origène traite du S. Esprit après avoir traité du Père et du Fils. — Il ne traite pas de la doctrine de l'Église. Ce qu'il en pense d'après divers textes. L'Église idéale. — Le sacerdoce que rêve notre auteur, ce qu'il pensait des évêques et des presbytres. La foi des simples ; elle est un don de Dieu. La foi et la connaissance. — La prière. Peut-on prier Jésus ? — Le culte. — Les sacrements, baptême et eucharistie. — Morale d'Origène. Son rigorisme. Elle n'est pas encore ascétique..... .... 269 à 284

Chapitre XIX. — La conclusion. Le chrétien chez Origène. En même temps, il est philosophe. Pas de cloison étanche entre le chrétien et le philosophe. Action et réaction qu'ils exercent l'un sur l'autre. Le trait qui leur est commun : la répugnance qu'a toujours eue Origène pour le littéralisme. Exemples. Origène idéaliste impénitent. Son rêve métaphysique de même nature que celui de Philon d'Alexandrie, ou de Valentin, ou de Plotin. Origène incompris..... 285 à 287

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie LA HAUTE-LOIRE.

ERRATA

P. 133, 22e ligne : cessé au lieu de cesser.
P. 147, 27e » eut » eût.
P. 195, 16e » des » dés.
P. 202, 20e » virgule après il y a.
P. 220, 26e » un point après Dieu.
P. 254, 29e » quoi qu'il.
P. 268, 14e » jusque-là.
P. 271, 36e » moment au lieu de momment.
P. 290, 2e col. Numénius